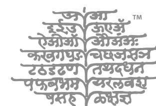
नवभारत

या अंकात –

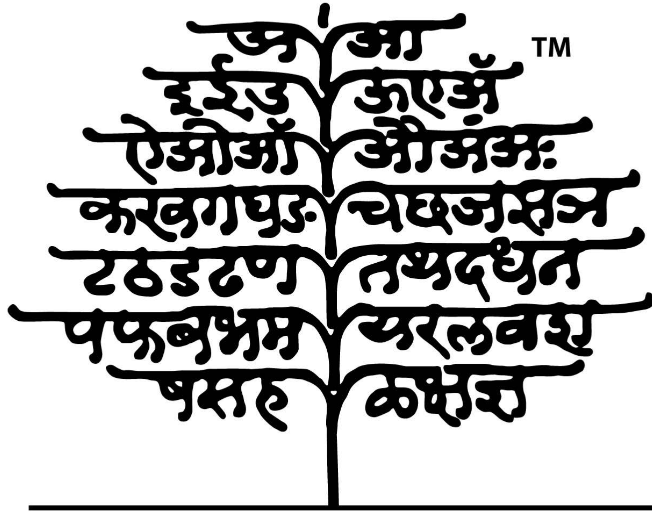
रु. १-२५

वर्ष २६
अंक पाचवा

फेब्रुवारी ७३







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

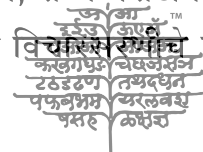
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

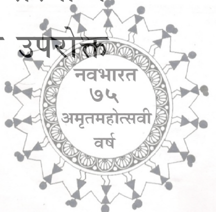
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





महाराष्ट्रातील दोन कोटी अवर्षण ग्रस्तांना महाराष्ट्र शासन काम आणि अन्न पुरवीत आहे.

बहुमोल गुरे वाचविण्यासाठी त्यांच्या छावण्या उघडल्या आहेत.

पिण्याचे पाणी पुरविण्यासाठी विहिरी खणण्याचा प्रचंड कार्यक्रम हाती घेतला आहे.

आणि तरीही तुमच्या मदतीची आवश्यकता आहे. त्यामुळे त्यांचे नीतिधैर्य आणि जिद्द कायम राहणार आहे.

तुमची मदत मुख्यमंत्र्याच्या टंचाई निवारण निधीला त्वरित द्या !

प्रसिद्धी संचालक, महाराष्ट्र शासन

सर्व सामान्यांच्या बचतीला नवे संरक्षण



स्वातंत्र्योत्तर काळांत आपण आपला देश व समाज स्वावलंबी व समृद्ध करण्याच्या अनेक योजना हाती घेतल्या आहेत. समाजाच्या व योजनेच्या वाढत्या गरजा पूर्ण होण्यासाठी पैशाची आवश्यकता असते. कर बसवूनही पैसा उभा करता येतो. पण लोकांना त्याचे फार ओझे वाटते व कर बसविणाऱ्या शासनाबद्दल जनतेत अप्रीती निर्माण होते. तेव्हा लोकांच्या मर्जीने पैसा उभारण्याचा उत्तम मार्ग म्हणजे अल्पबचत योजना हा होय. या योजनेमुळे अश्रुविना विकास साधतो. लोकांना त्यांचा पैसा सव्याज परत तर मिळतोच पण शासनाच्या योजनांसाठी त्याचा विनियोग होऊन समाजाच्या स्थैर्यासाठी व समृद्धीसाठीही त्याचा उपयोग होतो अशा या बहुरूपी चळवळीने लोकांची चळवळ म्हणून महाराष्ट्रात चांगलेच मूळ धरले आहे यात काहीच नवल नाही.

महाराष्ट्राने आजपर्यंत कोटयवधी रुपये अल्पबचती द्वारा गोळा केले आहेत. १९७०–७१ साली रु. २५ कोटी ३३ लाख निव्वळ जमा झाले. १९७१–७२ सालाने तर विक्रमच नोंदवला आहे. ३१.६३ कोटी रुपयांचे उद्दिष्ट या वर्षासाठी ठरविले होते. प्रत्यक्षात ६८ कोटी रुपये जमा होऊन ते उद्दिष्ट दामदुप्पटीने पूर्ण झाले.

अल्पबचतीच्या या मोहिमेत समाजाच्या सर्व थरांतील लोकांना सहभागी होता यावे म्हणून अल्पबचतीच्या अनेक योजना पुढे मांडण्यात आलेल्या आहेत. गृहिणीसाठी महिला प्रधान क्षेत्रीय बचत योजना आहे. विद्यार्थ्यांसाठी शाळेत संचयिका आहेत; तर नोकरी-पेशातील लोकांसाठी पगारपत्रक गट बचत योजना अतिशय उपयुक्त आहे. या योजनेनुसार कामगारांच्या पगारातून दरमहा ठराविक रक्कम परस्पर त्यांच्या खात्यावर पोस्ट ऑफिस पुनरावर्ती खात्यात भरली जाते. ही योजना तिच्या व्यवहार सुलभतेमुळे दिवसेदिवस अधिकाधिक लोकप्रिय होत आहे. मुंबईत पगारपत्रक योजना पुष्कळ कारखान्यांतून व कार्यालयांतून चालू आहे. मुंबई महानगरपालिका हा आशियातील सर्वात मोठा पगारपत्रक बचत गट आहे. या गटात ५०,००० खाती आहेत. एवढे मोठे काम सुलभपणे पार पाडण्यासाठी महापालिकेच्या आवारात स्वतंत्र सब पोस्ट ऑफिसही उघडण्यात येणार आहे.

अनुक्रमणिका

मुंबई पोर्ट ट्रस्ट मुंबई पोलीस विभाग, बी. ई. एस्. टी. हे दुसरे काही मोठे पगारपत्रक बचतगट आहेत. इतरही अनेक औद्योगिक कारखाने या योजनेत सहभागी आहेत. मार्च १९७२ पर्यंत महाराष्ट्रातील पगारपत्रक बचतगटांची संख्या ५७७३ होती. त्यात ५,०१, २०४ कामगार सहभागी असून दरमहा ते ४३·६३ लाख रुपयांची गुतवणूक करतात.

अल्पबचत ही आज महाराष्ट्राच्या योजनांसाठी भांडवल पुरवणारी प्रमुख योजना ठरली आहे. महाराष्ट्रात दर ५ व्यक्तीमागे १ व्यक्ती बचतदार आहे. भारताच्या २०० : १ या प्रमाणाच्या पार्श्वभूमीवर ५ : १ या महाराष्ट्राच्या प्रमाणाचे महत्व केवढे आहे हे स्पष्टच आहे. तरीही इतर देशाच्या तुलनेने महाराष्ट्र मागेच आहे. म्हणून महाराष्ट्रात बचतदारांचे प्रमाण ५ : २ वर नेण्यासाठी शासन प्रयत्नरत आहे. समाजाच्या सर्व थरातील लहानथोर आबालवृद्धांनी या जगन्नाथाच्या रथाला हातभार लावावा.

कुटुंबासाठी व राष्ट्रासाठी दरमहा काहीना काही बचत नियमितपणे पगारपत्रक गटाद्वारे किंवा व्यक्तिशः करणाऱ्या छोट्या बचतदारांच्या बचतीला संरक्षण मिळावे, त्यांची बचत करण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागावी व बचतयोजनेत नव्याने सहभागी होण्यासाठी लोकांना आकर्षण निर्माण व्हावे म्हणून संरक्षित बचत योजना सुरू करण्यात आली आहे. सामाजिक न्यायाच्या दिशेने टाकलेले हे एक महत्त्वाचे पाऊलच आहे.

या योजनेनुसार जर एखादा ठेवीदार किंवा संयुक्त खात्यातील मागे राहिलेला ठेवीदार (Surviver) १ जुलै १९७२ रोजी किंवा त्यानंतर मृत्यू पावला तर जरी तो आपल्या हयातीत संपूर्ण रक्कम भरू शकला नसेल तरी त्याच्या कायदेशीर वारसाला किंवा त्याने नेमलेल्या व्यक्तीला त्या खात्याची पूर्ण मुदतीची रक्कम (बोनससह) मिळण्याचा हक्क पोहोचतो. खाते उघडून दोन वर्षे उलटून गेल्यानंतरच व काही अटींवर ही सवलत मिळते. या अथवा अन्य अनेक सवलती बचत योजनेत आहेत. आपापल्या जिल्ह्याच्या अल्पबचत अधिकाऱ्यांकडून वा एजंटांकडून ही माहिती बचतदारांना मिळू शकेल.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे
अंक पाचवा

नवभारत

फेब्रुवारी
१९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
१. धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
२. धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
३. धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
४. मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
५. कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
६. बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
७. वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती)	(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०.००
८. नवमानवतावाद		२·५०
९. मानवाचा आदर्श		३·००
१०. चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान	(प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११. गीता-प्रवेश	(डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	२.५०
१२. महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
१३. सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती	(श्री. प्र. रा. देशमुख)	४·००
१४. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६·००
१५. लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)		२·००
१६. भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		३·००

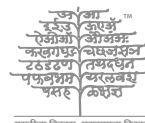
डॉ. सुमंत मुरंजन

समारोप : ऐतिहासिक वारसा आणि संक्रमण

मानवी इतिहासास एकच सूत्रात गोवणारे वर्गकलह हे महान प्रमेय होय असा कार्ल मार्क्सचा तात्त्विक निष्कर्ष आहे. या ठिकाणी कलह म्हणजे माणसा-माणसांचा उघड वा बुद्धिपुरःसर संघटित झगडा असा अर्थ करणे संयुक्तिक दिसत नाही. मानवी इतिहास म्हणजे आजतागायत तरी आर्थिक शिरजोरीवर काही माणसांनी इतर माणसांचे चालविलेले आर्थिक शोषण असा मार्क्सचा शोषण-व्यापारावर भर होता असे समजणे अधिक तर्कशुद्ध होणार आहे. शोषणाची यथार्थ जाणीव होऊन शोषण करणारे आणि शोषणाने नागवलेले वर्ग एकमेका-समोर दंड थोपटून उभे राहिले की नाही. हा मुद्दा गौण आहे. शोषणाची तंत्रे कालमानाप्रमाणे बदलत असतात व माणसांच्या क्रियाप्रतिक्रिया तंत्राबरहुकूम ठरत असतात. धर्म, राजसत्ता, संख्याबल, शस्त्रबल वगैरे अनेक स्वरूपात शिरजोरी प्रकट होऊ शकते. मानसिक दौर्बल्य अथवा गुलामगिरी यामुळे शोषण मुकाट्याने चालू दिले म्हणून शोषणाचे मूलस्वरूप पालटत नाही व मार्क्सच्या मूलसिद्धांतास विशेष बाध येत नाही. या दृष्टीने विचार केला तर भारतातील अनेक शतकांचे पुरोहिती वर्चस्व हे एक शिरजोर आर्थिक शोषणाचे विलक्षण स्वरूपच ठरते एवढेच काय पण भांडवलशाहीची नागवणूक भोळ्या जनतेच्या गळी उतरविणारे ॲडम स्मिथ, रिकार्डो वगैरे अर्थशास्त्राचे प्रथम सूरी भांडवल-शाहीचे जाणते अजाणते पुरोहितच होते असा जर कोणी दावा मांडला तर तो विचारार्हच होईल ! याचा अर्थ असा मात्र नाही की मानवाचा इतिहास असाच पुढेही चालू राहील. लोकशाही व ज्ञानप्रसार यांच्या प्रभावामुळे भविष्यकाळ भूतकाळाचा कायमचा कैदी राहणे शक्य नाही.

चीन व भारत हे देश सोडले तर पृथ्वीतलावर ‘ राष्ट्रे ’ म्हणून नांदणारे व ओळखले जाणारे आजचे मानवसमाज फार तर १०००–१५०० वर्षां इतकेच पुरातन असतील नसतील. काही अंशी बोलभाषा व वंश यांची जनमानसात गल्लत झाल्या कारणाने, परंतु मुख्यतः बोलभाषेच्या प्रभावामुळे त्यांची देशनिष्ठा

अनुक्रमणिका





वा राष्ट्रनिष्ठा जन्मास आली व जोपासिली गेली. त्यात भूगोल, धर्म, ऐतिहासिक अपघात यांनी महत्त्वाची भर घातली नाही असे नाही. लोकशाहीच्या अवतरणा-पूर्वी कित्येक राजवंशांनी याच संमिश्र निष्ठेला आवाहन करून बरेचसे भौगोलिक एकीकरण सिद्ध केले.

भारताचा ज्ञात इतिहास वर्गकलह, धर्मकलह व राष्ट्रकलह अशा तीन स्वरूपाच्या कलहांनी शापित आहे. इस्लामीयांनी लादलेल्या धर्मकलहाचा प्रारंभ तरी उघड लुटालुटीनेच झाला. युरोपीय राष्ट्रांच्या चढाईचा प्रारंभ व्यापाराने झाला. इस्लामी सत्ताधारी वर्गाने धर्माला व इंग्रजी सत्ताधारी वर्गाने राष्ट्रा-भिमानाला आपल्या बळकटीकरता पाचारण केले. त्यांचा प्रतिकार करण्यास भारतीय जनतेकडे सार्वत्रिक असा धर्माभिमान वा राष्ट्राभिमान दोन्हीही नव्हते.

प्रस्तुत निबंधात परामर्ष घेतलेल्या इतिहासाची कालमर्यादा इ. स. पू. ५०० पासून सुमारे इ. स. १८५० इतकी प्रदीर्घ आहे. महाभारत कालापासून म्हणजे सुमारे इ. स. पू. १४०० पासून कुरु, पांचाल, मद्र, पांड्य, चोल वगैरे लहान मोठ्या जमाती व त्यांचे लहान मोठ्या प्रदेशावर सत्ता चालविणारे राजवंश इतिहासपटलावर नमूद आहेत. परंतु वंश, बोलभाषा, धर्म वा भौगोलिक अभिमान यांनी प्रभावित होऊन भारतीयांत चिरंतन व खंबीर एकत्वनिष्ठा जन्मास आली असे आढळत नाही. अशी निष्ठा प्रादेशिक पातळीवर अंकुरलीच तर ती अल्प-जीवीच ठरली. मग तिचे अखिल भारतीय असे रूपांतर होणे दूरच राहिले.

शिवाजीच्या कर्तृत्वामुळे एक दीड शतक मराठी जनता एकजूट व एकदिल राहिली. परंतु त्यांच्या ऐन सद्दीच्या काळीही निजामाच्या राज्यातील मराठी जनता राजछत्राखाली आणावी अशा भावनेचा स्पर्श मराठी राजकर्त्यांस झालेला आढळत नाही. मराठवाड्यातील जनतेने देखील आपल्या बोलभाषाबंधुबरोबर हातमिळ-वणी करण्याची उल्लेखनीय उत्सुकता दर्शविलेली दिसत नाही. मराठ्यांनी अटकेपर्यंत झेंडा रोवला. पण अटकेच्याच मार्गाने भारतावर वारंवार आदळणाऱ्या परधर्मी व परदेशी टोळधाडींचा वेशीवरच कायमचा अटकाव करण्याची व्यवस्था त्यांच्या मनास शिवली नाही. ज्यांना शेजारीच वसती असलेल्या बोलभाषिकांचे अगत्य नव्हते त्यांना अखिल भारताच्या वेशीबद्दल आस्था का वाटावी? इस्लामी राजवंशाची लाट परतवली न परतवली तोच मराठ्यांना मुलुखगिरीने पछाडले, हिंदुत्व वा हिंदुराष्ट्र वादाने नाही. स्वतंत्र राज्य स्थापण्याकरता शिख जनता एकत्र आली पण ती पंथनिष्ठेमुळे. मोंगलांचा धर्मछळ संपुष्टांत आला न आला तोच त्यांना वैयक्तिक संत्तापिपासा बाधली. रजपूत रजपुतांत तर इतकी कलहप्रियता

माजली की वांशिक धार्मिक हाडवैर पतकरले पण हे गृहकलह नकोत. इतर अवशिष्ट प्रदेशांतील जनतेने इस्लामी राजवंशाना निमूटपणे मान्यता दिली. इंग्रजांची जागतिक साम्राज्यशाही हिंदी सैनिकांच्याच बळावर जन्मास आली व पोसली गेली हे एक कटु सत्य आहे.

या इतिहासाचे प्रमुख कारण भारतीय समाजरचना व त्या समाजरचनानुसार पोसलेल्या भारतीय मानसाची जडणघडण हे उघडच आहे. प्रत्येक भारतीय आप-आपल्या जातीच्या पोलादी आवारात शतकानुशतके जीवन जगत आलेला आहे. मानवजातीस सुलभ असणारी स्वकीयपरकीयत्वाची भावना भारतवासी जनतेच्या अंतर्गत दैनंदिन जीवनांतच इतकी खोल रुजलेली असे की भारताबाहेर घिरट्या घालणाऱ्या अभारतीय जमातीविषयी खास अशा परकेपणाला त्यांच्या मानसात स्थान मिळणे शक्य नव्हते. भारत बाह्य एखाद्या टोळीने भारतीयास उपसर्ग न देता भारतात वसाहत करण्याचा उपक्रम केला तर इकडील जनतेस त्याचे सुहेर सुतक थोडेच वाटण्यासारखे होते. फार तर भारतीयांच्या असंख्य जातीत आणखी एका नव्या जातीचा भरणा पडला एवढाच पडसाद भारतीय मानसात उठण्यासारखा होता. एवढेच काय, पण केरळ किनाऱ्यावर व्यापार करणाऱ्या अरबानी भारतातच कायम वसाहती कराव्या व व्यापारी देवघेव अनिर्बंध चालावी म्हणून हिंदू स्त्रियादेखील गृहिणी म्हणून पुरविण्यापर्यंत तिकडील राजांची मजल गेली होती. मानवी इतिहासाच्या एका टप्प्यापर्यंत देशनिष्ठा, राष्ट्रनिष्ठा, भाषानिष्ठा वा धर्मनिष्ठा समाजाच्या अस्तित्वास व प्रगतीस पोषक होत्या. सार्वत्रिक जीवन-कलहाच्या व संघर्षाच्या परिस्थितीत या भावना स्वसंरक्षणास अत्यावश्यक होत्या. परंतु पुरोहितवर्गाच्या कर्तृत्वाने निर्मिलेल्या व पोसलेल्या पारलौकिक व ऐहिक दृष्टीमुळे स्वसंरक्षणाच्या ह्या साधनाना भारतीय जनता वंचित झाली होती.

सामुदायिक स्वत्वभावनेस पारखी असलेल्या भारतीय जनतेवर इंग्रजी राज्य स्थिर झाल्यावर पाश्चात्य ज्ञानविज्ञानाची द्वारे मोकळी झाली, राजकारभारात व कायदेन्यायासनासमोर समता स्थापित झाली; इंग्रजी वाङ्मय, इंग्रजी उप-युक्ततावाद प्रणीत उदार मतवादाच्या समवेत व ख्रिस्ती धर्मप्रसाराने मानव-तेचे वारे वाहू लागले. परंतु भारतीय समाजाच्या अवस्थेत या नव्या युगाचा प्रकाश सार्वत्रिक होणे अशक्य होते. इंग्रजी राज्य स्थिर झाले तेव्हा शस्त्रजीवी वर्ग व पुरोहिती वर्ग हे पिळणारे व समाजाच्या उपजीविकेचा भार वहाणारे व म्हणून नागवलेले शेतकरी व कसबी लोक असे चित्र अस्तित्वात होते. इस्लामी आक्रमकानी पादाक्रांत केलेल्या प्रदेशात हिंदु शस्त्रजीवी जमाती जवळ जवळ नष्ट

झाल्या होत्या. त्या जमातींच्या साहचर्याने पुरोहितवर्गास भोगावयास मिळणारे राजवटीचे कृपाछत्र व हितसंबंधाचे संरक्षण ही बऱ्याच अंशी नष्ट झाली होती. परंतु इस्लामी सुभेदारानी व नबाबानी शोषणाचाच कित्ता गिरवल्याकारणाने सर्वसाधारण जनतेची पुरातन हलाखी तशीच टिकून होती. जे प्रदेश प्रत्यक्ष इंग्रजी राजवटीखाली आले त्यात बांडगुळी जमातींचे बाह्यतः तरी आपोआप विसर्जन घडले. परंतु प्रत्यक्षात शोषणाचे स्वरूप तेवढे पालटले असा लवकरच अनुभव यऊ लागला. पाश्चिमात्य संपर्काबरोबर व्यक्तिस्वातंत्र्य विस्तारले व मानसिक क्षितिज रुंदावले. इंग्रजांनी ज्ञानाची द्वारे मोकळी करताना प्रत्यक्ष व्यवहारात नाही तरी शासनाचे ध्येय म्हणून राज्यकारभारात सर्वांत अनिबंध प्रवेश व समान वागणूक यांचे आश्वासन दिले. परंतु प्रत्यक्षात हे नवे युग पुरोहित व तत्सम जाती यानाच फलप्रद ठरले. कारण पारंपरिक संस्कारांमुळे नवचैतन्याला आवश्यक असणारी पात्रता या जातीबाहेर इतर जनतेत थोडीच होती. इंग्रज राज्याचे एक शतक लोटले तरी शेतात कसणारा माणूस व शहरी कारखान्यात वा खेड्यात तग धरून राहिलेले कसबी श्रमिक यांचे सामाजिक स्थान व आर्थिक दर्जा खालावलेलाच राहिला. इंग्रजांच्या तडाख्यातून वाचलेल्या भारताच्या $\frac{3}{4}$ श भागात जुन्या राजवंशाचा नामधारी दर्जा व सत्ता इंग्रजांच्या स्वदेशी प्रयाणापर्यंत अबाधितच राखली होती. तेथे तर एक दोन अपवाद सोडून इतर सर्व राज्यात मध्ययुगाचाच अंधार जाणवत होता.

दुसऱ्या एका उपक्रमामुळेही या बांडगुळी वर्गाची आयुमर्यादा अधिकच वाढली. मुसलमानी राज्यास धोका येऊ नये म्हणून इस्लामी राजवंशानी फार तर जुन्या हिंदु राजवंशाची मैत्री संपादन करण्याचा प्रयत्न केला. इंग्रजी राजवटीने काही प्रमुख राजवंश नष्ट केले. परंतु सत्तांतरामुळे ज्या वर्गांना धक्का पोहोचला त्या वर्गांनी आपल्यावर उलटू नये म्हणून त्यांना आर्थिक व सामाजिक आश्वासन देऊ केले. परिणामतः या वर्गांची शोषणशक्ती नव्या पेहरावात अधिकच वाढली. बंगाल, बिहार, ओरिसा व संयुक्त प्रांताचा थोडा भाग या प्रदेशात म्हणजे पूर्वी बंगाल म्हणून ओळखला जाणाऱ्या विशाल प्रांतात जमीनदारांना आपल्याकडे ओढण्याचा इंग्रजांनी सायास मांडला. प्रत्यक्षात इकडील जमीनव्यवस्थेचे बरोबर आकलन नसल्याने त्या प्रांतात व दक्षिण भारताच्या एक चतुर्थांश भागात त्यांनी अस्तित्वात नसलेला एक नवाच भुरटा जमीनदारांचा वर्ग निर्माण केला. वरच्या जातींचे पूर्वी केवळ सरकारी धारा गोळा करणारे सरकारी नोकर होते ते कायमधाऱ्याच्या अटीवर एकदम

जमीनदार बनले. त्यांच्या बेलगाम लुबाडणुकीला आळा घालण्याकरता इंग्रजांना ब-याच दिरंगाईने का होईना पण खास कायदे करावे लागले.

आपल्या राजसत्तेस आधार मिळावा म्हणून महाराष्ट्रात जी धोरणे बांधली ती या दृष्टीने अधिकच बोधप्रद आहेत. पेशवाईच्या अस्तानंतर एल्फिन्स्टन व त्यांचे सहकारी यांची पहिली अडचण म्हणजे पराभूत झालेल्या व पुणे, सातारा, अहमदनगर इत्यादि दिशेने पळत सुटलेल्या पेशव्यांच्या सैनिकांची कशी वासलात लावावी ही होती. पेशव्यांच्या सैन्यात कशा तऱ्हेचा भरणा होता हे लक्षात घेतले तर भारताच्या तत्कालीन समाजचित्रावर एक महत्त्वपूर्ण प्रकाश पडतो. खुद्द मराठे सैनिक एक दशांशापेक्षा जास्त नसून ते एकजात घोडेस्वार होते. किल्ल्यावरील शिबंदी व किल्ल्याबाहेरील पायदळ वगैरे सैनिक महाराष्ट्र कर्नाटक व उत्तर प्रदेश इकडील असून बरेचसे अरब होते. याचा अर्थच असा की शिवाजीच्या स्वराज्यसैनिकांचे स्वरूप बदलून बहुसंख्याक सैनिकांना महाराष्ट्राशी बांधणारे सूत्र म्हणजे पगार व तोही अनियमितपणे मिळणारा एवढाच असे. मराठी राज्याची भिस्त सावकारी कर्जे व बाहेरून येणाऱ्या खंडण्या यावरच मुख्यतः का असे याचा यावरून चांगला उलगडा होतो. शिखसैन्य सोडले तर भारतात इतरत्र 'क्षत्रिय' पेशाची अशीच भाडोत्री स्थिती झाली होती. एल्फिन्स्टनने हे बरोबर हेरले व प्रमुख सेनाधिकाऱ्याना एकंदर रु. २७००० व सरदार लोकाना एकंदर रु. ६५००० इतके पेन्शन देऊ करून हा प्रश्न मिटवला.

एल्फिन्स्टनच्या अदमासाप्रमाणे इंग्रजी राजवटीला जर चिरकालीन भयस्थान कोणते असेल तर पुण्यात पेशव्यांच्या आश्रयाने जमलेल्या ब्राह्मणांच्या भाउगर्दीपासूनच होते. एल्फिन्स्टनच्या पहिल्याच आगमनप्रसंगी त्याच्या भेटीस ब्राह्मणांचा मोठा समुदाय उपस्थित झाला. तेव्हा त्याने त्यापैकी मोठी प्रस्थे म्हणून २०० इसम निवडले व त्यास खास नजराणे केले. नंतर वाईस गेल्यावर तेथे पळालेल्या आणखी ५००–६०० ब्राह्मणास भेट दिली व नजराणे केले. पुण्यास पेशव्यांच्या कचेरीत भरलेल्या ब्राह्मण कारकुनास एकंदर रु. २२००० पेक्षां जास्त पेन्शन देऊ केले. इ. स. १८१८ सालीच पुण्यांतील ब्राह्मण-शास्त्रीवर्गाने पेशव्यांच्या ८००० आश्रित लोकांच्या तर्फे तरफदारी अर्ज मांडला. तेव्हा एल्फिन्स्टनने शास्त्रीमंडळीस रु. १४००० एवढे वार्षिक पेन्शन, इतरास २४ लाख रुपयांच्या इनामदाऱ्या व वतने व पेशव्यांच्या प्रथेनुसार 'विद्वान' ब्राह्मणास पहिल्याच वर्षी रु. ५०००० इतकी दक्षिणा बहाल केली. तरफदारी अर्जात

शास्त्रीमंडळींनी पेशवे कालीन पांच लक्ष रुपये दक्षिणाप्रथेची एल्फिन्स्टनला आठवण दिली होती. या सर्व मुखावलेपानी मधुरध्वनि उठला की नाही हे संशयित असले तरी एल्फिन्स्टनला मुखबंदीचे श्रेय मिळाले असे दिसते.

एल्फिन्स्टन व त्याचे सहकारी, धारवाडचा मन्रो, कोकणचे मॅरियट व डन्लॉप, खानदेशचा माल्कम, अहमदनगरचे पॉटिंजर व चॅप्लिन वगैरेनी परिणामांती यापेक्षांही प्रभावी असा आणखी एक उपक्रम केला. त्यानी नव्या राजवटीची मांडणी आखून सरकारी नोकर प्रमुख असा नवा मध्यमवर्ग अस्तित्वात आणला. परस्परावर दाब राहावा, लाचलुचपत, संगनमत टळावी म्हणून प्रथमपासून जुन्या मद्रास व कर्नाटक प्रदेशांतील दफ्तरदार, शिरस्तेदार वगैरे नोकरांचा इकडे बराच भरणा केला. सातारा-नगरचा हणमंतराव, खानदेशचे लक्ष्मणराव व आप्पाजी कृष्णराव, साताऱ्याचा बाळाजीपंत नातु यासारखे हिंदु नोकर नाईलाजास्तव ब्राह्मण असत तर कोकणांत थोडे मुसलमानही होते. या सर्वांनी आपले मुलगे, नातलग व जातभाई यांची सरसकट वर्णी लावली व थोड्याच वर्षांत लाचलुचपतीची, अपप्रकारांची, गांजणुकीची एवढी शर्थ केली की त्याचे उच्चाटन करण्यास सरकारच्या नाकी नऊ आले. कालांतराने सनदी व बिनसनदी नोकरात नव्या राजवटीला आनुषंगिक अशा वकील, शिक्षक, वर्तमानपत्रकार वगैरे नव-शिक्षित स्वतंत्र व्यवसायिकांची त्याच सामाजिक स्तरांतून भर पडत गेली. स्वातंत्र्य जवळ येऊ लागले तसे मजूरवर्गाचे नेतृत्व व राजकीय पक्षांचे संचलन हे आणखी व्यवसाय या वर्गास उपलब्ध झाले. सावकार, वकील, सरकारी नोकर व अधिकारी यांची अशी युती जमली की खेडुत शेतकरीजनता या सामाजिक स्तरांच्या भक्ष्यस्थानी पडली. वरील इंग्रजी अधिकाऱ्यानी असे स्पष्ट नमूद केले आहे की पेशवाईचा अंत झाला तरी ब्राह्मणजातीचे स्तोम नष्ट होण्याऐवजी दुप्पट वाढले. भारतात इतरत्रही असाच अनुभव आला.

स्वातंत्र्यपूर्व १०० वर्षांतील या नव्या मध्यम वर्गाचे ऐतिहासिक विधायक कार्य व कर्तृत्व म्हणजे त्याने भारतीय राष्ट्रवादाचे आरोपण केले हे होय. १८८०–१९४७ एवढ्या दीर्घ कारकिर्दीत लोकशाहीचा जो ऐतिहासिक वारसा आपल्या देशात खोल रुजला होता त्याच्याशी ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी इकडील राज्यकारभारात देखील इमान राखले हे प्रांजलपणे कबूल केले पाहिजे. कासवाच्या गतीने कां होईना पण राज्यकारभाराच्या अगदी खालच्या पातळीपासून अत्युच्च पातळीपर्यंत हिंदी लोकमताचा प्रभाव कमी अधिक प्रमाणात पडावा अशी त्यानी क्रमाक्रमाने व्यवस्था लावली. भारतीयाना हा लोक-

अनुक्रमणिका

शाही कारभाराचा अनुभव विस्तृत व सखोल होण्यास ७०–८० वर्षे अपुरीच पडली. भारतीय "लोकमता"चा विस्तार मर्यादित व्यावसायिक जातींच्या पलीकडे फारसा झाला नाही. याला भारतीय समाजरचना जबाबदार धरली पाहिजे. लोकमताची जडणघडण हे मोठे दीर्घकालीन प्रयासांचे कार्य असले तर लोकशाहीची शिस्त अंगवळणी पडणे हे त्यापेक्षाही दुर्घट साध्य आहे. तथापि दुसऱ्या महायुद्धाच्या शेवटी ज्या अनेक देशांवर स्वातंत्र्यसूर्य एकदम व एकाएकी उगवला त्यात भारताइतकी लोकशाहीची पात्रता इतरात फारच थोड्या प्रमाणात होती असे म्हणण्यात अतिशयोक्ती नाही. याचे श्रेय इंग्रजी वाङमय, इंग्रजी इतिहास व इंग्रजी राज्यकारभार कर्तृत्व यास देणे जितके योग्य होईल तितकेच ही मूल्ये आत्मसात करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या मध्यम वर्गास देणे न्याय्य होईल. तथापि राष्ट्रभावनेचे बी पेरले, रुजवले व जोपासले तरी या वर्गाची मूलभूत जातीयता तशीच अबाधित राहिली. स्वातंत्र्यप्राप्तीबरोबर स्वातंत्र्यईर्षेचे कार्य संपल्यावर त्या ईर्षेची जागा नवजीवनाच्या स्फूर्तीने घेतली असती तर भारताचा इतिहास निराळा झाला असता. परंतु लोकशाहीचे नेतृत्व व प्रतिनिधित्व, राजकारभार यंत्रणेचे संचालकत्व या वर्गाच्या पदरात पडल्याबरोबर या वर्गाची जातीयता व धनतृप्तता वाढत गेली, राष्ट्रीयत्वाचा बुरखा गळून पडला ही सांप्रतच्या भारताची मोठी शोकांतिका आहे. योजना विकासाच्या नव्या युगात देशाची आर्थिक सूत्रे राज्यकारभार यंत्रणेत इतकी गुरफटत जात आहेत की वरपासून खालच्या स्तराच्या सरकारी नोकरांच्या साध्या होकारात्मक वा नकारात्मक कृपाकटाक्षास पैशाचे विलक्षण मोल आले आहे. हे बदललेले वातावरण म्हणजे पारंपरिक मध्यमवर्गीय जातींच्या सदाचाराची, देशकळकळीची व कर्तव्यदक्षतेची मोठी कसोटीच होती. या कसोटीला हा वर्ग बहुतांशी नालायकच ठरला आहे. नवीन युगाच्या शिक्षणव्यवस्थेत सांस्कृतिक विषयांचा दर्जा खालावलेला असून त्यांचे स्थान तांत्रिक विषयानी अडविले आहे. हा अत्यंत दूरगामी बदलही या बहुतांशी शिक्षणाने घडविलेल्या जातींच्या जीवनदृष्टीस क्रांतिकारक ठरला तर ते अटळच दिसते. आज तरी भ्रष्टाचार, जातीयता व स्वार्थांधत्व यानी या वर्गाचा नैतिक व सांस्कृतिक पाया खिळखिळीत केला आहे हे कटु सत्य आहे.

इंग्रजी राजवटीबरोबर पाश्चिमात्य आर्थिक व्यवस्थेत उत्कर्षास पोहोचलेले उत्पादनतंत्रही या देशात आले. पहिल्या महायुद्धाच्या शेवटापर्यंत या उत्पादनतंत्राची वाटचाल मंद, मुंबई कलकत्ता एवढ्याच व्याप्तीची व बहुतांशी परदेशी नेतृत्वप्रमुख अशी होती. जकातीचे संरक्षण व महायुद्धाच्या आर्थिक घडामोडीमुळे या तंत्रात

वेग आला व दुसऱ्या महायुद्धाने त्यात भर टाकली. परंतु योजनाविकासाने २०–२५ वर्षांच्या अवधीत जेवढे औद्योगीकरण साधले त्या मानाने तत्पूर्वीची ५०–७५ वर्षांची चाल संथच म्हटली पाहिजे.

औद्योगिक विकाससमवेत समान आर्थिक हितसंबंधानी सांधलेला असा नवा श्रमिक मजूरांचा वर्ग अस्तित्वात आला. शेतकीत राबणाऱ्या श्रमिकाप्रमाणे या वर्गाची संख्या जरी कोटींच्या ऐवजी दश लक्षानीच गणण्यासारखी आहे तरी त्यांचे प्रत्यक्ष बळ संख्येच्या मानाने कितीतरी पट अधिक आहे. मोठमोठ्या कारखान्यांच्या आश्रयाने हे श्रमिक शहरवासी म्हणून एकत्र आल्याकारणाने एकजूट करून देशाच्या आर्थिक मर्मावर ते सहज भयंकर आघात करू शकतात हे त्यांच्या सामाजिक बळाचे रहस्य आहे. मध्यम वर्गाच्या मानाने ऐतिहासिक परंपरेचा प्रभाव त्यांच्यावर थोडाच असल्याकारणाने त्यांचे अंतर्गत भेदभाव लयास जाण्यास विशेष अडचण भासू नये. शिक्षण, औद्योगिक परंपरा, आर्थिक व्यवहारांचे आकलन अद्याप खोल रुजले नसल्याकारणाने स्वतःचे नेतृत्व उत्पन्न करण्याची त्यांची कुवत अद्याप मर्यादितच आहे. त्यांची संघशक्ती आज तरी सत्तालोलुप राजकीय पक्षउपपक्ष अथवा सुशिक्षित पण स्वार्थसाधु, बिनश्रमिक मध्यमवर्गीय व्यक्ती यांच्या हातातील खेळणे असते असा वारंवार अनुभव येतो.

शहरी श्रमिक वर्गात स्थान मिळण्याच्या मार्गास लागलेला परंतु खडतर नियतीने हिंदुसमाजापासून अलग पडलेला असा पूर्वास्पृश्य परंतु कायद्यापुरता तरी स्पृश्य मानलेला असा निराळाच वर्ग आज तरी अस्तित्वात आहे. औद्योगिक कारखाने, शहरे आणि सरकारी कचेऱ्या व सैन्य यातच त्यांचा उद्धार मोठ्या प्रमाणावर संभवतो. सामाजिक सक्तीने लादलेला खेडुत राहणीचा त्याग व शहरी राहणीचा आश्रय यामुळे आज तिरस्कृत पण उद्यां प्रगतीच्या आघाडीवर असणारा असा हा समाज दिसला तर तो एक ऐतिहासिक सूडाचा चमत्कारच होईल. परंतु मध्यंतरात त्यांचा शेतकीशी संबंध अधिक घट्ट करावा की तोडावा हा कठीण नैतिक व आर्थिक प्रश्न उद्भवला आहे.

संख्येने इतरास भारी पण इतरानी नागवलेला असा शेतकरी व शेत मजूर वर्ग कालपर्यंत बहुतांशी असहाय व निष्कांचन अवस्थेत जगत असे. परंतु लोकशाही व योजनाप्रणीत विकासाबरोबर त्याच्याही जीवनात क्रांतीचे वारे खेळू [वा उसळू लागले आहेत. चार पाच निवडणुकीच्या अनुभवाने मतदानाच्या जोरावर लोकशाहीत राज्यसरकारावर आपले वर्चस्व किती चालू शकते हें

उमजावयास त्याला फार वेळ लागला नाही. शिरजोर जमीनमालक जाती व शिरजोर गावगुंड हा भारतीय खेडुतजनतेला पूर्वापार भोवत असलेला शाप आहे. पाणीपुरवठा, विद्युत् शक्ती व दळणवळण यांच्या विस्तारामुळे मोठ्या शेतमालक जाती आपल्या संख्याबलाने लोकशाहीस डोईजड होणार की काय असा सकारण संदेह उत्पन्न झाला आहे. तथापि शेतकी तंत्रात दूरगामी बदल होऊ लागल्यावर मोठे शेतीमालक एका बाजूला व भूमिहीन वा तुटपुंज्या शेतीत राबणारे लहान शेतकरी दुसऱ्या बाजूला असे चित्र प्रत्ययास येऊ लागले आहे. तंत्रबदलाने शेतकी उत्पादनात घट न पडता जमिनीच्या समान वाटपाची शक्यता सिद्ध झाल्याकारणाने भांडवलदार शेतीमालकांची शिरजोरी लवकरच आटोक्यात येईल असे वाटू लागले आहे.

राज्यकारभारातील स्थानाचा मध्यमवर्गाने चालविलेला दुरुपयोग, शहरी मजूरवर्गांचा धाकदपटशहा व अडवणूक याकडे वाढता कल, शेतजमिनीच्या वाटपाबद्दल छोट्यामोठ्यात खेडेगावात माजलेला संघर्ष, व्यापारी कारखानदारांचे मावळते नेतृत्व अशा आर्थिक आघाडीवर भारताची जुनीपुराणी समाजव्यवस्था नव्या युगास तोंड देत आहे. योजनाविकासाने देशाचे धन वाढले म्हणजे युगानुयुगाची आर्थिक विषमता व त्याबरोबरच सामाजिक विषमता लयास जाईल व नवीन समाज जन्मास येईल अशी योजनाप्रणेत्यांची अपेक्षा होती. २०–२५ वर्षांत देशाचे उत्पादन जवळ जवळ दुप्पट वाढले आहे यात संशय नाही. परंतु वाढत्या धनाचा वाढता हिस्सा अल्पसंख्याकांच्याच पदरात पडत आहे की नाही असा संशय दुणावत आहे. भारतीय समाजाची मांडणी निराळी असती तर कित्येक क्षेत्रात वाढणाऱ्या उत्पादनामुळे मागणी पुरवठ्याच्या नियमाप्रमाणे इतर क्षेत्रात तशीच बरकत दृष्टीस पडावयास हवी होती. सुबत्ता सर्व समाजातील स्तरात सार्वत्रिक झाली नाही तर त्या अपयशाची कारणे समजावून घेतली पाहिजेत. नाही तर व्याधी एक आणि उपाययोजना भलतीच असा अनवस्थाप्रसंग आल्याशिवाय राहणार नाही. सर्वत्र असणारा वैयक्तिक गुणवत्ताभेद, आईबापापासून येणारा विषमवारसा, असली सर्वसामान्य कारणे सोडली तरी भारतात मागणीपुरवठ्याच्या नैसर्गिक क्रियाप्रतिक्रियास खास असे अडथळे बाध आणतात याकडे दुर्लक्ष्य करणे योग्य नाही. केवळ भौगोलिक स्थानपरत्वे विद्युत् शक्ती, पाणीपुरवठा व दळणवळणाच्या सोई यांच्या अभावामुळे कित्येक प्रदेश व वसतिस्थाने अवशेष देशापासून तुटलेले, तोडलेले असे जीवन आजही कंठित आहेत. दुसरे, देशभर विखुरलेले कित्येक मानवसमाज उत्पादनतंत्राच्या इतक्या जुनाट व मागासलेल्या चित्रविचित्र पातळीवर आहेत की त्यांना इतरत्र उंचावत असलेल्या उत्पादनतंत्राचा तादृश

अनुक्रमणिका

उपयोग होणे शक्य नाही. तिसरे, भारताच्या ऐतिहासिक वारश्यामुळे कित्येक मानवसंघास व जातीस वरच्या पातळीवर प्रवेश मिळण्याची रुढीची जवळ जवळ बंदीच आहे. या अडथळ्यांचे समूळ उच्चाटन केल्याशिवाय वाढत्या व वाढलेल्या उत्पादनाची केवळ जबरदस्तीने समविभागणी करणे म्हणजे उपड्या घड्यावर पाणीच ओतण्यासारखे होणार आहे. सधनावर भारी कर लादले व निर्धनास शिक्षणासारख्या जीवनावश्यक सोई मोफत उपलब्ध केल्या तरी उत्पादनक्षमता व उत्पादनाचा वाटा यांची जोडी समूळ तोडता येणे शक्य नाही व इष्टही नाही.

भारतीय समाजाचा सांस्कृतिक व नैतिक कायापालट झाल्याशिवाय त्याच्या कर्तृत्वाला उजाळा येणे शक्य नाही. प्रथम इस्लामी व नंतर इंग्रजी सत्तेचे आघात पडल्यावर पाशवी बळ व धार्मिक ठकबाजी यांच्या हातमिळवणीमुळे निर्माण झालेली संस्कृति १९ व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत निर्बळच झाली होती. परंतु त्याना परिपोषक असलेली समाजव्यवस्था तशीच तग धरून राहिलेली आहे. भारतीय समाजाचा मुख्य घटक हिंदु समाजच आहे. आजही हिंदु माणूस जातीत जन्मतो, जातीत वाढतो, जातीत लग्न करतो, जातीत जीवन जगतो, जातीत मरतो व जातीतच अग्निसमर्पण होतो. भारतीय लोकशाहीच्या प्रेरक शक्ती बऱ्याच अंशी जातीयच असल्या तर ते अटळच समजले पाहिजे. सुदैवाने बहुतांशी भाषाभेदामुळे हिंदु जाती प्रादेशिक म्हणूनच जन्मास आल्या; प्रादेशिक म्हणूनच जगल्या व प्रादेशिक म्हणूनच आपला प्रभाव गाजवू शकतात. या कारणाने संख्याबलात उद्भवलेले जातीयतेचे नागडे दुराचार प्रादेशिक राज्यातच तीव्रतेने बाधत आहेत. अखिल भारतीय पातळीवर विविध जातींचे केवळ प्रादेशिक संख्याबळ अंतर्गत भेदामुळे प्रभावी होऊ शकत नाही. तथापि जातीयतेच्या प्रादेशिक सत्ता दुरुपयोगाकडे दुर्लक्ष करणे इष्ट नाही.

हल्लीच्या भारतीय आणि भारताच्या बाहेर युरोप-अमेरिकेतील सामाजिक मंथनाची तुलना केली तर भारतीय मंथनाची प्रेरणा अति संकुचित व तत्त्वशून्य आहे असे दिसते. युरोप-अमेरिकेत चर्चिलेले वाद मानवी जीवनाच्या अगदी मुळाशीच भिडतात. या ठिकाणी त्यांचा नुसता निर्देश पुरे. एका विवक्षित प्रदेशावर मालकी हक्क सांगून इतराना प्रवेशबंदी करण्याचा त्या समाजाला अधिकार कसा सांगता येतो? कोणत्याही सबबीवर युद्ध पुकारले तरी माणसाने दुसऱ्या माणसांची जबरदस्ती का मानावी? लैंगिक व्यवहारात पुरुषांच्या मानाने स्त्रियांनी अधिक निर्बंध का मानावे? केशभूषा, वेशभूषा वगैरे बाबतीत स्त्रियानी वा पुरुषानी विशिष्ट आभास निर्माणाचे व स्त्रियांस पुरुषाच्या हातातील खेळणी करण्याचे

प्रयोजन काय ? वडील पिढीने आपल्या कालबाह्य आचारविचारांची सक्ती पुढील पिढीवर का करावी ? निसर्गाची संगत माणसाला दुर्लभ होईल अशा तऱ्हेचा उत्पादनतंत्राचा त्याग करणेच इष्ट नाही काय ? राष्ट्रभेद, वर्णभेद, लिंगभेद, वगैरे सामाजिक संकेत कालबाह्य नाहीत काय ? आपल्याला पटत नसलेला कोणत्याही सामाजिक अधिकार वा संकेत याच्याशी शांततेने असहकार करण्याचा हक्क प्रत्येक व्यक्तीस नाही काय ? जंगलचा कायदा हीच जगण्यावाचण्याची कसोटी असेल तर असला समाज सोडून देण्याचा व्यक्तीस जन्मसिद्ध हक्क नाही काय ?

भारतात समाजवादाचा ज्या मूठभर सुशिक्षितांनी पुरस्कार केला त्यांची समतेची कल्पना कदाचित् विशाल असेल. प्रत्यक्षात भारतीय सामाजिक वादळाची प्रेरणा केवळ लुबाडू धनतृष्णेच्या पलीकडे गेलेली नाही. भारतीय समाजवादाला नैतिक वा वैचारिक अधिष्ठान नाही हे त्याचे कारण आहे व असल्या अधिष्ठानाच्या अभावी स्वार्थ एवढीच प्रेरणा शिल्लक राहिली तर त्यांत नवल नाही, लोकशाही व समाजवादाचा घोष चालू असता जातीयता, अस्पृश्यता, कालबाह्य संस्कृती वगैरे विषमतेच्या मुळांना धक्का पोहोचलेला नाही असाच अनुभव आहे. लोकशाहीत सामाजिक कायापालट सत्तारूढ पक्ष व विरोधी पक्ष याच्या संघर्षाने सिद्ध होत असतात. परंतु नैतिक वा वैचारिक अधिष्ठान अद्याप दृष्टिपथातही आले नसल्याने भारतीय पक्षोपपक्ष तत्त्वनिष्ठाशून्यच राहणार व तत्त्वनिष्ठाशून्य वातावरणात भ्रष्टाचारांचाच फैलाव करणार. सत्तास्थानास पोचलेले पक्ष व व्यक्ती या भ्रष्टाचारात सामील असल्याकारणाने या अवनतीस पायबंद घालणे कठीण झाले आहे.

परिणत लोकशाहीत जे कार्य तत्त्वाधिष्ठित राजकीय पक्ष करतात ते कार्य भारताच्या इतिहासाला अनुसरुन आजपर्यंत व्यक्तिपूजेने बरेचसे केले आहे. अवतार पूजा, व्यक्ति पूजा ही लोकशाहीला पर्याय खास नव्हे. लोकशाही म्हणजे सत्तेची नैसर्गिक केंद्रीकरणाची प्रवृत्ति व नागरिकांचे स्वातंत्र्य यांचा समझोता साधण्याचा सतत शोध असतो. हिटलर, मुसोलिनी, चर्चिल यांचा निरनिराळ्या ऐतिहासिक वातावरणात घडलेला चारित्र्यक्रम अवलोकन केला तर चारित्र्यवान नेतृत्व खंड न पडता वाहत राहील अशी खात्री बाळगता येत नाही हे स्पष्ट दिसते. ज्ञान, समता व मानवता यांना शतकानुशतके वंचित असलेल्या भारतीयांची मानसिक जडणघडण कशा तऱ्हेच्या नेतृत्वाला उचलून धरेल याचा कयास करणे सोपे नाही. अवास्तव स्वप्नरंजनाच्या, बेताल महत्त्वाकांक्षेच्या आहारी गेलेल्या कर्तृत्वक्षम पण

चारित्र्यहीन, विनाशक व्यक्ती राजकीय क्षितिजावर केव्हा व कशा उगवतील याचा नेम नसतो असेच ग्रीक, रोमन व युरोपीय इतिहास उच्चरवाने सांगतात. आपली नैतिक, वैचारिक मूल्ये शोधून काढून निश्चयपूर्वक तत्त्वाधिष्ठित राजकीय पक्षांना वाव करून देणे हे आज भारतीय लोकशाहीचे एकमेव तातडीचे कार्य आहे. अर्थाची शिरजोरी वा सत्तेची शिरजोरी यात नागरिकांचे जास्त अधःपतन कशाने घडते हे सांगणे कठीण आहे. पण आर्थिक शिरजोरीला लगाम घालण्याच्या सायासात सत्ताशिरजोरीचे संकट कोसळणार नाही याची खबरदारी घेतली पाहिजे. राज्यसत्ता क्षेत्रात लोकमताचा अंकुश, आर्थिक क्षेत्रातील मागणी आणि पुरवठ्याच्या अंकुशा इतका खात्रीचा वाटत नाही.

इतर समकालीन समाजांच्या तुलनेने हिंदु समाजाचे भवितव्य अनन्यसाधारण, अनाकलनीय, अनिश्चितच दिसते. एक धर्मसंस्थापक व एक धर्मग्रंथ यांनी उत्पन्न होणारी संरक्षणाची वा आक्रमणाची श्लाघ्य-अश्लाघ्य जिद्द या समाजात कधीच उत्पन्न होणे शक्य नव्हते. आता पुरोहितांच्या जाती जरी तशाच शिल्लक आहेत तरी उपजीविकेला टाकाऊ म्हणून शतकानुशतकाचा पुरोहितव्यवसाय नामशेष होण्याच्या वाटेस लागला आहे. सर्वसाधारण सामाजिक वैयक्तिक जीवनात विवाह व प्रेतदहन हे दोन प्रसंग सोडले तर "धार्मिक" आचरणाला अल्पच स्थान उरले आहे. फक्त आनंदाचे म्हणून पाळले जाणाऱ्या सणावारी हिंदु संस्कृतीचा अनुभव प्रत्यय येत असतो, तेवढेच आज या समाजाचे वैशिष्ट्य उरले आहे. एका अर्थाने या समाजात आज बुद्धिवादाची वाट सर्रास मोकळी झाली आहे. परंतु जिद्दीचा बुद्धिवादी वर्ग मात्र अद्याप उत्पन्न झालेला नाही. शिक्षणप्रसाराबरोबर वाढत असलेल्या नव्या पिढीची विचारक्रांती रंगीबेरंगी कपडे व वेळप्रसंगी मोर्चे, सार्वजनिक वाहनांची, मालमत्तेची होळी या पलीकडे गेलेली दिसत नाही. या असहायतेचे मूळ कारण कालबाह्य ठरलेल्या सामाजिक मूल्याचा त्याग व नव्या मूल्यांचा प्रांजळ स्वीकार करण्याचे धाडस जीर्ण हिंदु मानसास मानवत नाही. प्रवाहपतितत्व हाच त्याचा आजही स्थायीभाव आहे. "निधर्मी" राष्ट्र असा जरी भारताचा बाणा असला तरी इतर समाजांना जोडीस घेऊन हिंदु समाज जे आपले भवितव्य घडवील तेच भारताचे भवितव्य आहे हा निष्कर्ष विधि-लिखितच आहे.

✦ ✦ ✦

श्री. रा. ना. चव्हाण

भारतीय दलितांचा प्रश्न व विठ्ठल रामजी शिंदे

दलितांचा प्रश्न स्वातंत्र्यातील वर्तमानकाळातही ज्वलंत आहे; हरिजन–बौद्धावर– विशेषतः खेड्यापाड्यांत– अन्याय अनेक प्रांतात होत असल्याच्या अनेक बातम्या, वृत्तपत्रात हल्ली हरहमेश येत असतात. ह्या अल्पसंख्याकांचा प्रश्न फारच जुना आहे; व तो अखिल भारतीय आहे. राममोहन ते मनमोहन गांधी ते थेट डॉ. आंबेडकर यांच्यापर्यंतच्या धर्मसुधारकांनी आणि गौतमबुद्धापासून ते एकनाथापर्यंतच्या संतांनी पूर्वी, आध्यात्मिक समतेचे प्रयत्न करूनही, ही देशव्यापी समस्या अजून भेडसावीत आहे; हे येथील संस्कृतीतील मोठे न्यून आहे. म. गांधींचाच शब्द जर वापरावयाचा झाला तर 'कलंक' आहे.

अस्पृश्यतेच्या उद्‌गमाची कित्येक, अनेक कारणे होती. त्यांच्याशी व गतेतिहासाशी, आता फारसे कर्तव्य नाही. कारण हा प्रश्न आर्थिक समानतेतूनही सुटला पाहिजे. भूमिहीन हरिजनांना व बौद्धांना जमीनही वाटून दिली जावी. गाव तेथे अलग महारवाडा असला तरी गावात हरिजन वस्तीस स्थान द्यावे येथपर्यंत विचार प्रगत झाले आहेत. जिल्हापंचायतीनी त्यांच्या बजेटात ठराविक टक्के रक्कम, हरिजन–बौद्ध यांच्या विकासार्थ खर्च करावेत, असाही अभिनंदनीय प्रयत्न महाराष्ट्र सरकाराने पुढे आणिला आहे. मुंबईसारख्या मोठ्या संख्येच्या कॉस्मापॉलिटन् शहरातून, हरिजन–बौद्धासंबंधी प्रश्न तितकेसे उग्र नाहीत; खेड्यात आहेत. तालुक्याच्या व मोठमोठ्या शहरातील नगरपालिकांच्या हद्दीतील हरिजन वस्तींची देखील पहाणी केली, तर यादेखील नगरपालिकांनी त्यांच्या बजेटात ठराविक रक्कम हरिजन वस्तीच्या सुधारणुकीसाठी राखून ठेवावी, असादेखील दंडक जरूर वाटतो. शिवताशिवत यांच्यासंबंधी सार्वजनिक ठिकाणी आता फारसा प्रश्न नसतो. तसा कायदाही झाला आहे. अस्पृश्यता निवारणाच्या चळवळीला इतिहास आहे. प्रगति आहे; व अजून पुष्कळ पुढे जावयाचे आहे. अशा अवस्थेत ज्यानी ह्या

अनुक्रमणिका

प्रश्नाची सोडवणूक व्हावी म्हणून मानवधर्मांतून पद्धतशीर प्रयत्न केले, या प्रश्नाला वाहून घेतले, अशा एका उपेक्षित कर्मवीराचा या जटिल प्रश्नासंबंधीचा दृष्टिकोण जनतेपुढे येणे जरूर वाटतो. विठ्ठल रामजी यांना "उपेक्षित" अशा अर्थाने संबोधण्याची गरज वाटली, ती ही की, बहुजनसमाज कै. शिंद्यांना 'बहुजन-समाजाचे 'कर्मवीर' मानितो; परंतु हा प्रश्न बहुजनसमाजाकडूनच उपेक्षित राहून गेला आहे. निदान आता अस्पृश्यतेच्या जन्मजात रूढीचे व परंपरेचे समर्थन करण्यास कोणी धजत नाही. म्हणजे विचारातून तरी प्राथमिक क्रांती होऊन चुकली; पण या देखील प्राथमिक परिवर्तनाचा खेड्यापाड्यात अभाव दिसतो. बहुजनसमाज म्हणजे ग्रामीण शेतकरीसमाज होय. व या शेतकरी-मराठी वर्गाच्या या प्रश्नासंबंधीच्या रूढ मनोवृत्तीत मात्र दुर्दैवेकरून, आचारात्मक क्रांती झाल्याचा साक्षात्कार प्रत्यक्ष व्यवहारात व राजकारणातही होत नाही; नैतिक सुधारणा म्हणजे समाजसुधारणा व मूलभूत विकास, असा अर्थ अभिप्रेत धरून यापुढे जाणे क्रमप्राप्त होय, धर्म व शिंदे सतत एकच होते.

कर्मवीर शिंद्यांचा मार्ग

आगरकरांचा "सुधारक" वाचनात येऊ लागला, व कर्मवीर शिंदे यांची मते सुधारक पक्षाकडे वळली. कै. शिंद्यांचे आई-वडील, आजी-आजोबा पंढरपूरच्या विठ्ठलाचे भक्त होते. घरात भागवतधर्मीय परंपरा होती. 'स्त्रीशूद्रांचा' कैवार हा एक भागवत-धर्माचा भाग होता. असे परंपरागत भक्तिवादी मन असल्यामुळे, गुरुवर्य कै. शिंदे प्रार्थनासमाजाकडे म्हणजे सुधारलेल्या प्रॉटेस्टंट भागवतधर्माकडे सहज वळले. ब्राह्मोसमाजाच्या प्रचारार्थ भारतभर प्रवास झाल्याने, त्यांची दृष्टी भारतीय झाली. देशातील डिप्रेस्डक्लास म्हणजे निराश्रित लोकांची अवस्था, त्यांना प्रत्यक्ष दिसून आली. धर्माधिष्ठित मानवी समता जर व्यवहारात आणावयाची झाली, तर या निराश्रित लोकांना म्हणजे तळातील लोकांना सक्रिय उन्नत करून त्यांना घरी-दारी समाजात आणि धर्मात व राजकारणात बरोबरीने वागविले पाहिजे, या हेतूने सन १९०६ साली शिंद्यांनी अखिल भारतीय निराश्रित साह्यकारी संस्था स्थापिली. मानीव अस्पृश्यांचे प्रांतवार लोकसंख्येचे आंकडे, त्यांनीच प्रथम उपलब्ध करून, बहिष्कृत भारताचे स्वरूप जनता, सरकार व राष्ट्रीय सभेपुढे मांडिले. लखनौ येथे झालेल्या अधिवेशनात डॉ. ॲनीबेझंट व म. गांधी यांच्या साहाय्याने कॉंग्रेसमध्ये अस्पृश्यता निवारणाचा प्रथमचा ठराव पास करविला. सरकारातून त्यांच्यासाठी राखीव जागा व अनेक सवलती मिळविल्या, देशात निराश्रित साह्यकारी मंडळींच्या शाखा ठिकठिकाणी काढल्या. मराठी शाळा,

बोर्डिंगे वगैरे चालविली. स्वतःचे कुटुंबियासह सर्व जीवन या प्रश्नाला समर्पित केले. पुण्यास अहिल्याश्रम बांधून त्यांच्या वस्तीत सहकुटुंब जाऊन राहिले. हिंदी मिशनरी पद्धतीने, एवढा मोठा संघटित देशव्यापी प्रयत्न, पद्धतशीर व शिस्तशीर त्यांच्या अगोदर झालेला नव्हता; व या कामगिरीचा समग्र वृत्तांत थोडक्यांत कोणासही देता येणार नाही.

फुले-शिंदे फरक व सारखेपणा

शिंद्यांचा हा देशव्यापी प्रयत्न म्हणजे फुल्यांनी जी, ह्या कार्याची ज्योत पुण्यास प्रज्वलित केली होती, त्या ज्योतीत एकसारखे आभरण घालून, मध्यंतरी प्रकाशमान ठेविली. गांधी, काँग्रेस व आंबेडकरांच्या हातात ही जोतीरावांची ज्योत ताब्यात देऊन, शिंद्यानी शेवटी यातून संन्यास घेतला. शिंदे जसे कर्मवीर होते तसे ते धर्मज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ, इतिहाससंशोधक, अनेक भाषा व विविध धर्म, यांचा विलायतेत जाऊन अभ्यास करून आलेले क्रियाशील पंडित होते. मुंबई विश्वविद्यालयाची बी. ए. ही पदवी त्यानी घेतलेली होती. जोतीरावांना एवढा मोठा शिक्षणाचा व दीर्घ प्रवासाचा व सर्वगामी पांडित्याचा लाभ होणे अशक्य होते. जोतीरावानी शिंद्यांच्या प्रमाणे प्रार्थनासमाजी समाजसुधारकांच्या साह्याची मदत घेतली. पण फुले हे एकेश्वरवादी होते, तरी प्रार्थनासमाजी झाले नाहीत. प्रार्थनासमाजी मंडळी राजकारणात मवाळ, नेमस्त व प्रागतिक होती. शिंदे धर्म व राजकारणात कर्ते राष्ट्रीय-जहाल व स्वतंत्र वृत्तीचे होते. सरकारी पदवी व इंग्रजांची आणि त्यांच्या माण्डलिक संस्थानांतील बडी नोकरी तात्काळ मिळण्याची संधी असूनही शिंद्यानी ती बुद्धया घेतलीच नाही. पे-प्रमोशन–पेन्शन असा सामान्य मार्ग त्यांचा झाला नाही ! फार काय फर्स्ट एलएल्. बी चे एक वर्ष पास होऊनही वकीलीचा मार्ग सोडून, ते धर्मशिक्षणार्थ मॅन्चेस्टर कॉलेजमध्ये गेले. फुल्यांचा त्याग शिंद्यांच्यामध्ये फक्त दिसून आला. ध्येय, निश्चय, करारीवृत्ति, निर्भीडपणा हे मोठे गुण दोघांतही होते. राममोहन व फुले यांच्या काळातील सुधारक पाश्चिमात्य धर्म व संस्कृतीकडे साहजिकच कलले होते. व इंग्रजीराज्य हे दैवी वरदान होय असे रानडेही समजत ! पण शिंद्यांत स्वातंत्र्याचा मार्ग व्यक्त होई. राजकारण हाच दोघांचाही विषय नव्हता. धर्म व समाजसुधारणा आणि अस्पृश्यांची सुधारणा, यांच्यासंबंधी 'फुले-शिंदे' यांच्यात ऐक्य आढळते. शिंदे यांनी त्यांचे विचार प्रसन्न मराठी भाषेत व्यक्त केलेले आहेत. रानडे–भांडारकर–चंदावरकर वगैरे विद्वानाशी प्रत्यक्ष परिचय होता. शिंद्यांच्या इतका तात्विक तौलनिक व समन्वयक लिहिणारा–बोलणारा विवेकवंत विद्वान अद्याप तर बहुजनांत

(म्हणजे शेतकरी मराठी थरातून) पुढे कोणीच आलेला नाही. विद्यमान समाजाला त्यांचे फारच थोडे भान आहे! फुले (काहीसे) कळण्यास त्यांच्यानंतर सत्तर वर्षे लागली. याचप्रमाणे एका शतकानंतर प्रगत महाराष्ट्राला शिंदे कदाचित् समजतील! शिंदे, फुले व आंबेडकर देखील पचण्यास फार अवघड आहेत; म्हणूनच अस्पृश्यांवरील अन्याय वाढते आहेत. फुल्यांच्या काळात कोणी महारवाड्यात जात नव्हते. किंवा हरिजन मंडळी गावाशी संबंधित नव्हती. आता बाह्य शिवता-शिवत गेली. पण निवडणुकी (ग्रामपंचायतीच्या वगैरे) व पक्षभेद या कारणामुळे व इतरही कारणामुळे हरिजनाना मारहाण वगैरे करण्यास जुनी शिवताशिवत आडवी येत नाही. राजरोस त्यांच्या अंगावर चालून जाताहेत! शिंदे-फुले यांच्या काळात अस्पृश्यता कडक होती; खेड्यापाड्यात व गावगाड्यात जातिभेद होता तरी तेथे लोक गोडीगुलाबीने रहात आले. हल्ली-इतकी वाढती लोकसंख्या नव्हती. महारवाडे लहान होते. आता सर्वत्र झालेल्या संख्यावाढीने हरिजनवस्तीही वाढली आहे. जे धंदे अस्वच्छ असतात सर्वांचाच त्यांच्याशी तेथे संबंध राहिला नाही. उत्तरोत्तर पुष्कळच फरक पडत आहे. राजकारणाला महत्त्व येत आहे. पूर्वी निवडणुकांच्यामुळे पडणारे तट नव्हते. पक्षीयता नव्हती. विकेन्द्रित नव्या राजकीय सत्तेचा व वशिल्याचा एवढा मद नव्हता; शेतकरी तुलनेने सर्वच प्रायः गरीब होते. आता ऐहिक श्रेष्ठत्वाची व संख्याबलाची खेड्यात धुंदी जास्ती चढलेली आढळते. फुले-शिंदे यांचे दुर्दैव! पराभव!! व तोही बहुजनसमाजाकडून! या संदर्भात येथे मीमांसा व्यक्त करावयाची आहे; थोड्या मागील घटना तपासावयाच्या आहेत.

धर्मांतराचा प्रश्न व मार्ग

शूद्रातिशूद्रांची आधुनिक काळातील जागृतीची व समान हक्क आणि समान सामाजिक-राजकीय दर्जा मिळविण्यासाठी कारणपरत्वे व जरूरीमुळे निर्माण झालेल्या पहिल्या चळवळीला, सत्यशोधक समाज म्हणून संबोधिले गेले व संबोधण्यात येते. या आद्य सत्यशोधक समाजाचे एक महत्त्वाचे वैचारिक संस्थापक (म्हणजे महत्त्वाचे धर्म व समाजसुधारक) म्हणून पहिला मान जोतीरावांच्याकडे जातो. त्यांच्या समग्र साहित्यात ब्राह्मणेतर हा नवीन शब्द जवळ जवळ मुळीच आढळत नाही. जोतीरावानी शूद्रातिशूद्रांची दुःखे, व्यथा, उणीवा, अडचणी, मागण्या, म्हणणे (कैफियती) शेवटपर्यंत वारंवार मांडिल्या आहेत. चळवळीचा व स्वतंत्र संघटणेचा मंत्र ज्यानी दिला, त्या जोतीरावांच्या पुढे, धर्मांतराचा प्रश्न होताच! जोतीरावांच्या विचाराचा डोळा उघडण्यास, पुण्यातील त्यावेळचे पहिले

त्यांचे अगदी प्रारंभीचे मुसलमान मित्र काहीसे कारण झाले. त्यांच्या घराभोवतालची व त्या विभागाची त्यावेळची स्थिती लक्षात घ्यावी; त्यानंतर स्कॉटिश, मिशनरी रे. मरे मिचेल विशेषत: कारणीभूत झाले. त्या प्रॉटेस्टंट स्कॉच मिशनऱ्यांच्या सहवासात जोतीराव बायबल चांगले शिकले. विठ्ठल रामजी शिंदे व जोतीराव गोविंदराव फुले यांची प्रेरणामूल्ये अगदीच भिन्न ठरतात. श्रीमान् फुले यानी प्रेरणा व जागृति यांची स्थळे व संदर्भ स्वतःच नमूद करून ठेविले असल्यामुळे वादाचा व मतभेदाचा प्रश्नच येत नाही. ('महात्माफुले समग्र वाङ्मय ग्रंथ' सरकारी प्रकाशन पृ० २६४ व २६५) परंतु राममोहन राय यांच्या प्रमाणेच मिशनऱ्यांच्या पंज्यातून म. फुले सुटले! शिवाजी, जॉर्ज वॉशिंग्टन, थॉमस् पेन, अब्राहिम लिंकन ह्या स्वातंत्र्यवादी थोर पुरुषांची चरित्रे वाचावयास मिळाल्यामुळे जोतीरावात स्वदेशाभिमानाचे वारे होते. सार्वजनिक सभेचे व स्वदेशी राष्ट्रीय चळवळीचे पहिले एक पुरस्कर्ते सदाशिवराव गोवंडे हे एक जोतीरावांचे शाळेतील जीवश्च-कंठश्च मित्र होते. शिवाय वासुदेव बळवंत फडके यांच्या बरोबर, लहुजीबुवा यांच्या आखाड्यात, फुल्यानी जोर बैठका काढल्या होत्या. इंग्रजसरकारला पालथे घालण्यासाठी फुले लष्करीविद्यादेखील शिकले होते. [गुलामगिरी (फुलेलिखित) पृ. १६२] ते चांगले पहिलवान व वस्ताद कुस्तीगीर असल्यामुळे इंग्रजांचे व मिशनऱ्यांचे डावपेच त्यानी बिनचूक ओळखले. चांगल्या सूज्ञ व विचारी, शिक्षित मित्रांची त्यानी सभा घेतली, चर्चा केली, सल्लामसलत मिळविली. व धर्मांतराचा व्यक्त केलेला मार्ग [म. फुलेकृत 'गुलामगिरी' पृ. १८९] धिक्कारला व धर्मशुद्धीसाठी व समाजसुधारणेसाठी राममोहन राय यांच्या ब्राह्मोसमाजाच्या धर्तीवर दक्षिणेत 'सत्यशोधक समाज' स्वतंत्रपणे व वेगळा प्रस्थापिला; व शूद्रांना मिशनरी डावपेचातून राममोहन राय यांच्याप्रमाणेच सोडविले. एवढेच नव्हे तर स्त्रीशूद्रातिशूद्रासाठी पुणे येथे स्वदेशी लोकानीच चालविलेल्या देशी शाळा चालविण्यात अग्रेसरत्वाचा सहकुटुंब भाग घेतला; (कै. जोशीकृत पुणेवर्णन). पण अस्पृश्य व अतिशूद्र यांच्याबाबतीत काय करावे? असा जोतीरावांच्या पुढे प्रश्नच होता. जोतीराव उपलब्ध मित्र व सहकारी यांच्याबरोबर प्रश्नोत्तरीसंवाद एकसारखे करीत होते; व त्यातून त्यानी आपली मते घासून-पुसून घेण्याचा पुष्कळसा शक्य तो प्रयत्न केला. वाचन-चिंतन-मनन अखंड आमरण चालू होते. स्वतः विद्यार्थीच राहिले. ता. २४ सप्टेंबर १८७३ रोजी शूद्रांची पहिली सभा झाली. नंतर पुणे-सत्यशोधक समाजाचा निबंध व वक्तृत्व भाषणसमारंभ जून १८७७ मध्ये जोतीरावांनी घडविला. यासाठी बक्षीस लावून निबंधस्पर्धा त्यानी घेतली. या प्रतिवार्षिक निबंधस्पर्धेसाठी पुढील सविस्तर निबंधविषय त्यानी

जाहीर केला होता. त्यात "हिंदू (रूढ) धर्मात राहिल्यापासून कोणती दुःखें सोसावी लागली, लागतात व लागतील." हे विषयाचे मुख्य सूत्र होते तरी, जोतीरावानी ते मोठ्या नाट्यपर भाषेत पुढीलप्रमाणे मांडिले आहे. 'परमार्थ' मार्गांतील अस्पृश्यता घालविण्याचा प्रयत्न संतांचा होता. एकनाथ महाराजांच्या वेळचा 'अंत्यज' किंवा नवा "अस्पृश्य" हा संस्कृत शब्द म. फुले यांच्या विवेचनात दिसून येत नाही. कर्मवीर शिंद्यांच्याही पूर्वीची अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाची सामाजिक अवस्था अभ्यासण्याच्या दृष्टीने पुढील एक प्रातिनिधिक उतारा सर्वांनाच चिंत्य व मनोवेधक वाटेल. मूळ पत्र 'ज्ञानप्रकाश' ता. १२ एप्रिल १८७७ मध्ये प्रसिद्ध झालें होते. त्यातील सविस्तर निबंधविषय :–

"हिंदुस्थानची एम्प्रेस महाराणी व्हिटोरिया साहेब जसे काय हिंदुस्थानात प्रवास करीत आहेत; आणि एक गावातील मांग, महारवाड्याजवळ, आपली गाडी एकाएकी उभी करून, तेथील झोपड्यांचा देखावा त्यात गाडीखाली उतरून, उभ्या राहून पहात आहेत; तो इतक्यात लांकडाच्या मोळ्या घेऊन आलेल्यां पैकी एक मांग व दुसरा महार असे दोन मोळके तेथे येऊन दाखल झाले. आणि ते आपल्या मोळ्या खाली ठेवून आपले लोक हिंदुधर्मात राहिल्यामुळे, त्यास पूर्वी ब्राह्मण व शूद्र राज्यांत कोणकोणते जुलूम, अडचणी व दुःखे सोसावी लागली व हल्ली सोसावी लागतात, त्याचप्रमाणे त्यास प्रस्तुत काली इंग्रज राज्यात कोणती दुःखे सोसावी लागतात, व पुढे त्याच धर्मात राहिल्यापासून, त्यास कोणती दुःखे सोसावी लागतील याविषयी कच्ची हकीगत ते राणीसरकारास कळवीत आहेत." एवढ्या विस्तृतपणे जोतीरावानी मांडलेल्या वरील विषयात त्यांचे स्वतःचे मनोगत व्यक्त होते; व हा जुलुमाचा प्रकार विशेषतः पूर्वी शूद्र राजे असताना देखील व इंग्रजी राज्य आल्यावर देखील चालूच होता व आता स्वातंत्र्यातही चालू आहे एवढे समजते. मांगा-महारानी हिंदुधर्मात राहावे किंवा न राहावे अशी म. फुले यांच्यापुढे धर्मांतराची समस्या होती ! पुढे विसाव्या शतकात, कर्मवीर शिंद्यांच्या काळात त्यांच्यापुढे अशा तऱ्हेची समस्या नव्हती. प्रस्तुत लेखकाचा व शिंद्यांचा घरोब्याचा व निकटवर्ती संबंध आला. शिंद्यानी मला एकदा एक चमत्कारिक हकीगत सांगितली. शिंद्यांचाही मिशनऱ्यांशी सहवास म्हणजे मैत्री असे. जोतीराव व विठ्ठलराव शिंदे यानीही बायबलाचे चांगले ज्ञान कमाविले होते. जोतीराव येशूला यशवंत महापुरुष म्हणून संबोधित असत. गु० शिंदे प्रतिवर्षी नाताळात ख्रिस्तजयंतीनिमित्त स्त्रीपुरुषांचे प्रार्थना-मेळावे भरवीत होते. एका प्रसंगी व अनेक वेळा शिंद्यानी ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना सांगून पाहिले की– मला (म्हणजे शिंद्यांना) ख्रिस्ती करा ! "तुम्हाला ख्रिस्ती

करून कसे चालेल ? " कोणीच मिशनरी शिंद्याना बाप्तिस्मा (?) देतो, म्हणून तोण्डाने वरवर देखील 'होकार' देण्यास तयार होत नसत ! शिंद्यांनी असा त्यांचा चिंतनीय अनुभव सांगितला. शिंद्यांच्या लिहिण्या बोलण्यात 'मेख' असे ! पूर्वी राममोहन व फुले याना ख्रिस्ती करण्यात अपयश आले म्हणून विद्वान ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी नक्राश्रू ढाळले ! उद्यमस्वातंत्र्य, स्पृश्यता वगैरे व्यावहारिक लाभ होऊ शकतात म्हणून पुष्कळ अतिशूद्र मुसलमान झाले; व शेवटी स्वदेशी 'पाकिस्थान' झाले. ख्रिस्त्यांना जर मुसलमाना इतकेच यश येईल तर देशाचा "तिरपगडा" होईल असे शिंद्यांचे मत "माझ्या आठवणी" ह्या हृद्य ग्रंथात नमूद केले आहे. हा 'तिरपगडा' टाळावा म्हणून राममोहन–फुले–शिंदे या तिघानीही विषमधर्म बाजूला काढून, सार्वजनिक सत्यधर्माचा म्हणजे मूलभूत विश्वधर्माचा एकसारखा प्रचार चालविला होता. या कामी स्पृश्य त्रैवर्णिक म्हणविणाऱ्यांनीही देशभर चांगली साथ दिली नाही. आणि म्हणून आजची दलितांची समस्या कायम राहिली किंबहुना वाढत आहे. खेड्यापाड्यातला स्पृश्यसमाजाचा दृष्टिकोण समताप्रधान झाला नाही. व पूर्वीच्या साधुसंतानी जी नैतिक आणि आध्यात्मिक समतेची मूल्ये वाढविली, तीही नष्ट झाल्यासारखीच आहेत. शिंदे सांगत असत की अस्पृश्यता अंतःकरणातून गेली पाहिजे. अस्पृश्यता खेड्यापाड्याच्या लोकात व विशेषतः स्त्रियांच्या हृदयात ती दडून आहे. स्त्रियांचे मतांतर झाले पाहिजे. शिंदे आर्जवून सांगून गेले. शिंदे–फुले दोघेही कृतिसुधारक; फार काय ? मी–मी म्हणणाऱ्या सुशिक्षित सुधारकांनी जेथे हार खाल्ली, ती–ती कामे फुले–शिंदे, या छातीच्या धर्मसुधारकांनी प्रत्यक्ष केली. सुधारणेची खरी व्याख्या व स्वरूप फुले व शिंदे ह्यांच्या प्रत्यक्ष कार्यस्वरूपी आरशात शाब्दिक सुधारकांना पाहाण्याची वेळ आली. प्रसंग आला. त्याग व कृती यामुळे दोघांच्या शिकवणुकीला किंमत चढली.

मराठा महार ?

महाराष्ट्रातील विविध समाजातील लोक वंशशास्त्रदृष्ट्या भिन्न नाहीत ही फुल्यांचीदेखील धारणा आढळते. "शिंदे फुले" असा येथे विचार केला आहे याचे कारण शिंद्यांनी म. फुले यांच्याशी तात्विक अनुसंधान सोडले नाही. मानवतावादाला धरून दोघांचा दृष्टिकोण एकच होता. निर्माणकर्त्याच्या संबंधाने ब्राह्मण आपले बंधू असे म. फुले यांनी "त्रिवार" त्यांच्या साहित्यात नमूद केलेले आढळते. मानवतावादी दृष्टीची एवढी मोठी, मराठी सुधारकांची कर्तीचरित्रे होऊन हा मराठी प्राकृत शेतकरी, सनातनी व कर्मठच राहिला. गु. शिंदे हरिजनात एवढे एकरूप झाले की–

त्यांना महारच समजू लागले ! पूर्वी पंढरीच्या विठ्ठलाने विठू महाराचे रूप धारण केल्याची कथा सांगतात. रार्जाषि शाहूमहाराज शिंद्याच्या समकालातीलच, दोघेही कर्ते अस्पृश्योद्धारक, खुद्द मराठी बहुजन समाजात झाले. तरी मराठाबहुसंख्याक व विशालग्रामीण बहुजनसमाजाच्या दृष्टिकोणात फारसा फरक पडला नाही. या प्रश्नावर भर देणारे सयाजीराव गायकवाड, भास्करराव जाधव यांच्यासारखे मोठे व कित्येक लहान, क्रियाशील इतर विचारवंतही झाले. तरी प्रबोधन वाया गेल्यासारखे वाटते. कारणे कोणती? वरील सगळ्यांची मदत व साहाय्य डॉ. आंबेडकराना प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष झाले हे खरे. जोतीरावाना सन १८७३ नंतर अतिशूद्रांच्या प्रश्नाकडे प्रत्यक्ष लक्ष घालण्यास फारसा अवसर भेटला नाही. त्याचे कारण सन १८७७ नंतर सालोसाल मोठे दुष्काळ पडू लागले. त्यामुळे शूद्र शेतकऱ्यांचा आर्थिक प्रश्न जास्ती दारुण झाला, व त्यानी शेतकरीप्रश्नावर नाईलाजाने भर दिला; तरी सवतीचे शिक्षण त्यानी शेवटपर्यंत सर्वांसाठी मागितले. ह्या सर्व चळवळी प्रमुखतः शिक्षणप्रसारक चळवळी होत्या. शेतकरी वर्गाला शूद्र समजले जाई. मुळातच शिक्षणाची परंपरा नव्हती. गोडी नव्हती. शिक्षण आपला धर्मच नव्हे. अशी शूद्रातिशूद्रांची स्वतःमध्ये घट्ट धार्मिक श्रद्धा होती. श्रमाला प्रतिष्ठा नव्हती, मांग-महार वगैरे सर्व शूद्र असूनही अतिशूद्र ठरत गेले. शूद्र = क्षुद्-चिरडणे, दलित असा अर्थ, तथापि 'अति शूद्राना' शूद्र देखील चिरडू लागले. व सर्वांचीच तळातील व गावाबाहेर राहाणारी उपेक्षित जनता ही, 'अतिशूद्र,' अशी वाडवडिलार्जित समज होती व आहे. जोतीराव शेतकऱ्याना उद्देशून शूद्र शब्द योजीत व मानीव अस्पृश्यांसाठी, त्याना अस्पृश्य न संबोधिता 'अतिशूद्र' म्हणून संबोधित असत. या देशांतील पहिल्या प्राथमिक शाळा ख्रिस्ती मिशनऱ्यानी (स्वार्थासाठी का होईना) घातल्या. हे शिक्षणप्रसाराच्या आधुनिक निःपक्षपात इतिहासाला मान्य करावे हे लागणारच. या पहिल्या मिशनऱ्यांपुढे व इंग्रज सरकाराने काढलेल्या प्राथमिक शाळांच्याही पुढे, स्पृश्य व अस्पृश्य मुले मराठी शाळेत शहरातही एकत्र कशी बसवावीत हा प्रश्न होता ! आता हा प्रश्न खेड्यातही राहिला नाही; एकाच शाळेत मिश्रपणे खेड्यातही मुले शिकतात. सरकारी कायद्याचे साह्य व जनतेमधील शैक्षणिक जागृति, यामुळे शिवताशिवतीचे प्रश्न फारसे राहिले नाहीत; व ख्रिस्ती शाळा विद्याखात्याच्या वाढीमुळे पुढे फार मोठ्या प्रमाणांत बंद होत गेल्या व आता स्वातंत्र्यात त्यांची आठवणही फार थोडी राहिलेली आढळते. तात्पर्य हे की, शतक दीड शतकाच्या वरील विविधांच्या प्रयत्नानंतर दलितांच्या जटिल प्रश्नांच्या क्षेत्रात, बिलकूल यश आलेच नाही, असे मुळीच नव्हे.

धर्मांतरामुळे पुनः दुरावा वाढला !

ख्रिस्ती मिशनरी, ब्राह्म-प्रार्थना समाज, आर्य समाज, म. फुले, महर्षि शिंदे, म. गांधी आणि कॉन्ग्रेस, माटे - सावरकर, भाऊराव पाटील वगैरेंच्या विविध प्रयत्नामुळे प्रगती झाली. म. गांधीनी तर हरिजनांना वेगळा मतदार संघ नको म्हणून, प्राणांतिक उपोषण केले. गांधी-आंबेडकर महत्त्वाचा करार झाला. या प्रसंगाने या विषयासंबंधी देशभर जागृति झाली.

कर्मवीर शिंद्यांच्या पर्यंतचे प्रयत्न हे स्पृश्यांचे प्रयत्न होते. शिंद्यांनी बहिष्कृत व निराश्रित भारतीय मानीव अस्पृश्यांना "डिप्रेस्ड्," म्हणजे अन्यायाने दाबलेले 'पददलित' अशी नवी संज्ञा दिली; या राष्ट्रीय निराश्रित मिशनची पूर्तता व्हावी म्हणून सर्वानाच पाचारण करून मोठमोठ्या अभूतपूर्व अ० भा० परिषदा पार पाडल्या; व स्वतः सत्तेच्या राजकारणापासून संपूर्ण अलिप्त होते. कॅ. गवई वगैरे सारखे प्रांतोप्रांती लहान सहान पण महत्त्वाचे पहिले हरिजनकार्यकर्ते झाले.. पण डॉ० आंबेडकर यांचा ह्या क्षेत्रात महत्त्वाच्या अशा 'महार' ह्या शूर समाजा-मधून उदय झाला; नेतृत्वाचे सर्व गुण त्यांच्याठायी होते. शेवटी त्यानी 'शॉक ट्रीटमेंटला' हात घातला. महाडचा सत्याग्रह, नाशिकचा सत्याग्रह, स्वतंत्र मजूर पक्षाची स्थापना, 'जनता' पत्रद्वारे जागृति वगैरे वगैरे खूप प्रकारे स्वावलंबी व अखिल भारतीय प्रयत्न केले. म. फुले यानी अगोदर अशा अर्थाचे भाष्य करून ठेविलें होते की, माझ्यानंतर एक महापंडित येईल. व तो विषमधर्माच्या चिंध्याचिंध्या करील (गुलामगिरी आवृत्ति ४ थी पान १७९) ह्या भविष्य-वाणीप्रमाणे डॉ. आंबेडकर यानी मनुस्मृति जाळली; व हिंदुधर्मग्रंथावर म्हणजे विषमतेवर म. फुले यांना करिता आले नाहीत, एवढे मोठे वज्रप्रहार केले. डॉ. आंबेडकर यांचा म. फुल्यांच्याप्रमाणे त्रैवर्णिकातील सुधारकांवर देखील विश्वास नव्हता. 'रानडे–शिंदे' 'गांधी-गोखले' व पहिले आद्य राममोहन वगैरे सुधारकांना डावलून डॉ. आंबेडकरानी म० फुले यांनाच गुरु मानिले. ह्यामुळे म० फुल्यांचे महत्त्व भूमितिश्रेणीने प्रत्ययास येत गेले. कर्मवीर शिंदे यानी त्यापूर्वीच म० फुले यांना आद्य अस्पृश्योद्धारक म्हणून सक्रिय वंदन केले होते. डॉ. आंबेडकरांच्या उदयामुळे अर्थात शिंदे वगैरेंच्या प्रयत्नांची जरूरी उरली नाही. मात्र ग्रॅज्युएटस् झालेले तरुण पुढे आले. व शिंद्यांच्या प्रयत्नामुळे यावेळी हरिजनात बरीच नवी शिक्षित मंडळी व कार्यकर्ते निर्माण झाले. पुण्याचा बांधलेला स्वतंत्र "अहिल्या-श्रम" व 'डिप्रेस्ड क्लास मिशन संस्था' हरिजनांच्या हवाली करून सन १९२३ नंतर, कर्मवीर शिंदे जयापजयाचा वगैरे विचार सोडून, पूर्णपणे निवृत्त झाले ! ज्या

अनुक्रमणिका

ठिकाणी म. फुले यानी, नाना पेठेत हरिजनासाठी पहिली शाळा घातली होती, तीच सात एकर जागा कर्मवीर शिंद्यानी मोठ्या खटपटीने पादाक्रांत केली. डॉ. आंबेडकर पुण्यात आले म्हणजे येथेच उतरत. हरिजन चळवळ म्हणजे म. फुल्यांच्या पासून सुरू झालेली चळवळ. डॉ० आंबेडकरांच्यामुळे स्वावलंबी झाली व मानवी हक्कासाठी लढा देण्यास स्वतःच्याच पायावर शिंद्याच्या नंतर उभी राहिली. हा टप्पा म्हणजे या चळवळीच्या इतिहासातील 'महान-क्रांति' होय. अर्थात ही क्रांति व हे यश डोळ्यानी पाहून शिंद्याना समाधान झाले. पण या प्रश्नांतही उत्तरोत्तर राजकारण शिरू लागले! सर्वच स्वरूप बदलत चालले! निवृत्त झाल्यावरही "भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न" नामक विद्वत्ताप्रचुर ग्रंथ त्यांनी लिहिलेला उपलब्ध आहे. शिंद्यांना डॉ. आंबेडकरांचा धर्मांतराचा मार्ग पसंत नव्हता. शिंदे यांच्या पश्चात् डॉ. आंबेडकर यानी बुद्धधर्मदीक्षा घेतली. पण सन १९३५ सालाच्या सुमारापासून डॉक्टर मजकुरांचा धर्मांतराचा विचार व घोषणा चालू झाल्या होत्या! पण निश्चित धर्मांतर कोणत्या धर्मांत करणार हे ठरले नव्हते! सन १९३५ साली उन्हाळ्यात डॉ. आंबेडकर सिंहगडावरील एका बंगल्यात उतरले होते. त्यावेळी प्रस्तुत लेखकाची व त्यांची योगायोगाने भेट घडली. कोण्डाणा हे नाव, ज्या कौंडिण्य ऋषीमुळे पडले होते तो ऋषी बुद्ध होता. ही माहिती आपण होऊन मला डॉक्टर बाबासाहेबांनी सांगितली. यावेळी बाबासाहेब तरुण, तेजःपुंज, पाणीदार व आत्मविश्वाससंपन्न चेहऱ्याचे असे मी पाहिले. यावेळीदेखील बुद्धधर्माकडे त्यांचे लक्ष होते; ही बाब त्यांच्या बुद्धदीक्षेनंतर माझ्या चांगली ध्यानात आली. त्याचवेळी धर्मांतर का अंतर्धर्म (सर्वधर्मांतरगत धर्म म्हणजे सर्वधर्मरहस्य) या विषयावर शिंद्यांनी डॉ. आंबेडकर यांच्या घोषणांच्या निमित्ताने जाहीर भाषण केले, व स्वतःची बाजू व धर्मशुद्धिपर विचार मांडले. शिख, मुसुलमान व खिस्ती वगैरे धर्मातील मुखंड डॉ. आंबेडकरांना पाचारण करून स्वागत करण्यास तयार होते. डॉ. आंबेडकर व शिंदे यांच्यात अनेक मुद्यावर मतभेद होते, त्यापैकी शिंद्यांना धर्मांतराचा मार्ग म. फुल्यांच्याच संदर्भात मान्य नव्हता; हा महत्त्वाचा मुद्दा होय. 'हरिजन' नांव बदलणे, शास्त्राधार पाहाणे, इत्यादी म. गांधी यांचेही काही मुद्दे कर्मवीर शिंद्यांना अमान्य होते. कारण ह्या मलमपट्ट्याच ठरणाऱ्या होत्या व आता ठरल्याही! शेवटी शिंदे-गांधी यांच्या पश्चात डॉ. आंबेडकर यांनी बुद्धधर्मदीक्षा घेतली. ह्यालाच सर्व धर्मांतर समजतात. वास्तविक राममोहन, फुले, शिंदे-गांधी ते थेट कै. न. चिं. केळकर यांच्यासारख्यापर्यंत अनेक लहान थोर व्यक्तींनी 'गौतमबुद्ध व त्याचा धर्म' यासंबंधी आदर प्रेम व्यक्त केलेले आढळते. गौतमाला अवतार मानिले आहे. स्वतः शिंदे जागतिक व बुद्धधर्मपरिषदेसाठी

ब्रह्मदेशात गेले होते. पाली–प्राकृत भाषा त्यांना चांगली अवगत होती. स्वतःला ' बुद्धिस्ट ' म्हणवीत होते. धर्मानंद कौसंबी नामक बुद्धधर्माच्या अभ्यासकाशी त्यांचा दृढ परिचय होता. बुद्धपौर्णिमेबद्दल व बुद्धाच्या धर्मप्रचारक दृष्टीविषयी व बुद्धसंघाविषयी गुरुवर्य शिंदे यांचा उलट आदरभाव अत्यंत दृढ परिचयानेही मी अनुभविला आहे. व तो जाहीरही होता. पण त्यांना हरिजनांचे धर्मांतर हे (मग ते कोणत्याही धर्मांत घडो) दुरावा निर्माण करील अशी भीती अनुभवाने वाटत होती, व आज ती खरी वाटते. एकपरी ही ' शॉक ट्रीटमेंट ' झाली ! कारण मागील धर्म व समाजसुधारक हे सर्व, ' सनातनी-सुधारक ' किंवा परिवर्तन-वादीच ठरतात. यादृष्टीने ' बुद्धधर्मप्रवेश ' ही धर्मक्रांति ठरते. डॉ. आंबेडकरानी त्यांच्या अनुयायाना नीतिप्रधान धर्म दिला. ध्येयवाद दिला; व रूढिबद्ध धर्मातून सुटका व्हावयाची झाल्यास हाच एकमेव उपलब्ध व जवळचा सर्वोत्कृष्ट मार्ग होय. हे सर्व खरे. अर्थात त्यानी बुद्धधर्माची तत्कालीन जुनी संन्यासपर व निवृत्तिपर बाजू , नवबुद्धधर्म घटनेतून वगळली. आद्य शंकराचार्याना जेथे ' प्रच्छन्न बुद्ध ' म्हणून म्हणतात, तेथेच कित्येक शतकानंतर डॉ. आंबेडकर दीक्षावान् असे प्रबुद्ध ठरले तर नवल नाही. सारा भारतच एकेकाळी बुद्धधर्ममय होता. पण खेड्या-पाड्यातील लोकाना " बुद्ध व त्याचा धर्म " या संबंधात काहीही माहिती नव्हती व नाही. त्यांना या अपूर्व बदलाविषयी आत्मीयता वाटली नाही. वाटत नाही. " हे बुद्ध ?" म्हणजे परधर्मीय-परके अशी स्पृश्यांची दृष्टी अधिकच वाढली. या दृष्टिकोणातून त्यांच्याकडे खेड्यात पाहिले जाते. व आपण इतर ' बुद्ध ' नव्हेत अशी नवी जाणीव खेड्यात निर्माण झाली. म. गांधीअखेरपर्यंतच्या स्पृश्य अस्पृश्योद्धारक सुधारकांना व स्वतः म. गांधीना मानीव अस्पृश्यांचे कसल्याही प्रकारचे धर्मांतर पूर्णपणे अमान्य होते. परंतु डॉक्टर आंबेडकरांना विशेषतः त्यानाच आवडणारा धर्मांतराचा मार्ग इतरानी धरला, म्हणून आणखी वेगळ्याच दृष्टीने खेड्यातील जनता त्यांच्याकडे पाहू लागली व एकपरी धार्मिक आणखी एक नवा दुरावा व अलगता दुर्दैवाने निर्माण झाली. खेड्यात हिंदु व बुद्ध असा विभिन्न भाव पुनः निर्माण झाला. अस्तित्वात असलेल्या भावनिक ऐक्याला एकपरी तडा गेला. कारण महार जमातीशिवाय इतर हरिजन जमातीनी धर्मांतर केले नाही. व आता ही ' शॉक ट्रिटमेंट ' केवळ तत्कालीन ठरली; व उत्तरोत्तर ठरणारी आहे. दलितांचा आर्थिक व योजनाविकासातून होणारा सर्वांगीण विकास हा प्रमुख विकास ठरू शकेल. आता हा प्रश्न आर्थिक समतेचा वाटतो. कारण हरिजन हे प्रायः खेड्यांत शेत–मजूर व इतर कामे करणारे भूमिहीन कामकरी आहेत. मुंबईस गिरणीत मजूर आहेत. ब्राह्मणमराठ्यादी

वर्गाप्रमाणे हरिजनातही पांढरपेशा व शहरी विभागांत राहाणारा उत्तरोत्तर पांढरपेशा मध्यमवर्गही शैक्षणिक व इतर सवलतीमुळे तयार झाला आहे. पदवीधर, वकील-बॅरिस्टर - आमदार - नामदार त्यांच्यात आहेत. स्वतंत्र रिपब्लिकन पक्षाचे राजकीय तत्त्वज्ञान देखील डॉ. आंबेडकरानी त्याना देऊन ठेविले आहे; व राज्यकर्ती जमात तयार होऊन स्वतःच सर्व प्रकारची मुक्ती व ऐहिक उन्नत दशा त्यानी मिळवावी, असे डॉ. आंबेडकरानी अनेक विस्तृत व विद्वत्ता-संपन्न विचारधन मागे ठेविले आहे. जे फुले - शिंदे यांना करिता आले नाही, असे स्वतंत्र स्वावलंबी व अभिप्रेत, असे डॉ. आंबेडकरानी जास्ती जिद्दीने केले; व विक्रम केला. शेतकरी बहुजनसमाजाला बुद्धधर्मप्रवेशाचा त्यांचा हेतू चांगला समजल्यास, वरील वाढलेला दुरावा नाहीसा होण्यास पुष्कळच मदत होईल. धर्मांतराचा धक्का देऊन डॉ. आंबेडकरांचे अकाली निर्वाण घडले. तरी शेवटी त्यानी जी भारताची घटना तयार केली ती त्रिधर्मी (म्हणजे धर्मपंथ निरपेक्ष) दृष्टीवर आधारली आहे. डॉ. आंबेडकर यांच्या कार्याचा परिणाम हरिजन समाजावर सर्वापेक्षा साहजिकपणे फारच झाला. एवढे मोठे नेतृत्व त्याना पुनः केव्हा मिळणार ?

महर्षि शिंदे व बहुजनसमाजाचा अपेक्षित पालट

बहुजनसमाजाला मात्र महर्षि शिंद्यांच्या मानवतावादी धर्माचे रहस्य कळू शकले नाही. फार मोठे सांस्कृतिक आंदोलन घडलेच नाही. व यद्यपि बहुजन-समाजाच्या कर्मठपणामुळे ते जवळ जवळ अवघड वाटते ! शिंदे खेड्यात गेले म्हणजे महारवाड्यातून जाऊन आल्याखेरीज राहात नसत. घरीदारी अस्पृश्यता गेली पाहिजे. कोणताही सार्वजनिक कार्यक्रम झाला, सार्वजनिक भोजन झाले तर त्यात हरिजन बांधवांचा कटाक्षाने समावेश झालाच पाहिजे. "जेथे ते नाहीत तेथे मी नाही" असा कडक दंडक ! स्वतःचा वर्चस्ववादी "मराठापणा" बाजूस ठेवण्यास, आजचे मराठे पुढारी त्यांच्या इतके आतून तत्पर नाहीत ! खेड्यात ब्राह्मण तर उरलेच नाहीत ! सर्व ग्रामीण जबाबदारी विकेंद्रीकरणामुळे मराठा बहुसंख्याक मध्यवर्ती व केंद्रीय बहुजनसमाजाची आहे. ह्या सांस्कृतिक जबाबदारीची जाणीव सुशिक्षित व पांढरपेशा मराठा पुढारी मंडळीत नाही तर शेतकरी भोळ्या मराठी समाजात कोठून येणार ? हरिजनांची वेगळी राजकीय हक्काची चळवळ निर्माण झाल्यानंतर म. फुल्यांच्या ब्राह्मणेतर चळवळीचा व अस्पृश्यांच्या प्रश्नाचा उत्तरोत्तर विग्रहच वाढत गेला ! जोतीरावांचा "शूद्रातिशूद्र" हा समास व समन्वय मागे इतिहासात राहिला ! स्वतंत्र महाराष्ट्राच्या बनावामुळे संख्याबळावर काही मराठे राज्यकर्ते

म्हणून बरेचसे पुढारले. महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर पक्ष म. गांधींच्या काँग्रेसमध्ये विलीन झाला. व काँग्रेसच्या हातात सत्ता गेली. अर्थात अटळपणे राष्ट्रीय धोरणा-मुळे बहुजनसमाज नव्या नेतृत्वामुळे पुढे सरकलेला आढळतो. पण शिंदे व फुले यांच्या ध्येयधोरणाप्रमाणे समाजक्रांती करणारे, खुद्द स्पृश्य बहुजनसमाजात, तात्त्विक कार्यकर्ते स्वातंत्र्याच्या काळात पुढे फारसे आले नाहीत. त्यागाचे स्थान भोग व पारिवारिक स्वार्थ यांनी घेतले. पारिवारिक दृष्टी वाढली; व सामाजिक सार्वजनिक हितांची कळकळ लोपली. समाजसुधारकात बोलके व कर्ते असे दोन विभाग होते, तरी एकूण दोघांच्या प्रयत्नामुळे निदान स्पृश्यांचा दृष्टिकोण पुष्कळ बदलला. इतःपर हरिजनासह बहुजनसमाज स्वतः त्यांना बरोबरीने सर्वत्र घेऊन पुढे जाईल तर आगामी 'आपत्ती' टळतील; केवळ कोणाचेही संख्याबळ हे सर्वबळ व मूलगामी बळ फार दिवस ठरणार नाही! सांस्कृतिक एकता झेपली पाहिजे. "मराठा म्हणजे बिनहिशेबी" अशी एक मराठ्यांची व्याख्या शिंदे नेहमी करीत. महाराष्ट्रातील मराठ्यांचे राष्ट्रीय महत्त्व आधुनिक काळी रानडे–भांडारकर व लोकमान्य यानाही मान्य होते; कारण विशेषतः शिवाजीसारखा शूर द्रष्टा पुरुष मराठ्यामध्ये होऊन गेला व त्यांचेमधील शौर्य, धाडस, देशाभिमान, कर्तृत्व म्हणून त्यांना अनन्यसाधारण राष्ट्रीय महत्त्व आहे; हे गुण टिकविले ते तर पुढेही राहतील. असे उद्गार खुद्द लोकमान्यांनी केसरी ता. २९–१०–१९०१ मध्ये व्यक्त केलेले आहेत. कोणत्याही बहुजनसमाजावर व कोणत्याही देशातील बहुसंख्याक समाजावर जबाबदारी मोठी असते; व ती सार्वजनिक असते. शिंद्यांच्या सारख्या जिव्हाळ्याने व आत्मीयतेने बहुजनसमाजास हे शिकविणे व सांगणे सर्वांचेच एक सामाजिक कर्तव्य ठरते. कारण मूलतः व शेवटी सर्वच मराठी भाषिक हे सारेच मराठे आहेत. स्वतः शिंद्यांनी सर्वप्रथम 'राष्ट्रीय मराठा संघ' सन १९१३ साली काढला होता; व शेवटी ब्राह्मणेतर पक्ष बरखास्त करून टाका! असा शिंद्यांनी सल्ला दिला. म. गांधींच्या लढ्यात स्वतः कर्मवीर शिंदे वृद्धावस्थेतही पडले; तुरुंगवास पत्करिला. पण त्यांनी सामाजिक पुरोगामी धोरण बरखास्त करा, असे कधीच सांगितले नाही. उलट सत्यशोधक समाज सुधारावा म्हणून त्यांनी अनेक व्याख्याने शेवटी दिली. तौलनिक अभ्यास, व समन्वयक चिंतन हा शिंद्यांचा स्थायी भाव होता. जातीयता व अंध पक्षीयतेपेक्षा मानवी बंधुत्वावर त्यांचे विचार आधारित होते. धर्मनिरपेक्षता (निधर्मीदृष्टी) सर्वधर्मसमभावातूनच निर्माण होऊ शकते. सर्वधर्म–ऐक्य हे जरी बिकट ध्येय ठरले, तरी 'सर्वधर्मसमभाव' हा शिंदे यानी पुरस्कारलेला सार्वजनिक धर्ममार्ग भारताच्या राष्ट्रीय व भावनिक ऐक्यास, व फेर अखंडत्वास जरूर आहे. या मुद्यावर म. गांधी व बहुतेक अलीकडचे

धर्मसुधारक यांच्यात मतैक्य आहे. या दृष्टीने सत्यशोधक समाजास ब्राह्मसमाजाचे पुनः प्रगत स्वरूप द्यावे म्हणून कर्मवीर शिंद्यानी प्रयत्न केले; सत्यशोधक समाजाचे जातिभेदातीत तात्विक दर्शन घडावे, व त्यातील अनेक कालप्राप्त विकृतया दूर व्हाव्यात, म्हणून सक्रिय मार्गदर्शन शिंद्यानी केले. पुढील पिढीने त्यांचा संदेश ध्यानी घ्यावा; व हरिजनावरील अन्याय दूर करण्याच्या कर्तव्यास अग्रस्थान द्यावे; यासाठीच कर्मवीर महर्षि विठ्ठल रामजी शिंदे ऊर्फ अण्णासाहेब शिंदे यांचे येथे दर्शन घडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. अति प्राचीन जित व जेते ह्या संबंधामुळे म्हणा किंवा कोणत्याही अन्य कारणामुळे म्हणा, पुढे गावगाड्यात, हरिजनांना दास-सेवक– म्हणजे गुलाम मानण्याची रूढ मनोवृत्ती आहेच, व ग्रामीण शेतकरी मोठ्या विभागात हरिजनांना प्रत्यक्ष गुलाम सेवक म्हणून समजण्याची परंपरागत समजूत चालत आलेली आहे. ती मराठी शेतकऱ्यांत खोलपणे आढळते. व अन्यायाच्या बुडाशी हा खेड्यातील श्रेष्ठगंड असण्याचा अधिक संभव असतो; व प्रत्यक्ष आहेच. वाढत्या गावगुंडी प्रथेचा किंवा गावगुंडी तिढ्याचा व तत्सम गुंडगिरीचा हरिजन गरिबांना उपद्रव होऊ नये, अशी खबरदारी, (वशिला व दहशत याना न जुमानता) शासनानेही घेतली पाहिजे. जे ग्रामीण विद्यमान लोकशाहीत, विकेंद्रित पंचायत स्वराज्ये व जिल्हा परिषदा चालवितात, त्या पुढाऱ्यांना ह्या कर्तव्याची प्रथम सक्रिय जाणीव झाली व त्यानी लक्ष घालून खबरदारी घेतली तर पुष्कळ विकृति टळेल ! कारण खेड्यापाड्यातून प्रत्यक्ष राहणारे नवे पुढारी स्थानिक तेथील खरी वस्तुस्थिती जाणू शकतात. व तेच उपाय काढू शकतील; व त्यांच्यातच वरील वैचारिक क्रांती प्रथम घडणे, सर्वथैव युक्त आहे. सामाजिक दोषांची व उणीवांची प्रथम जाणीव पाहिजे. तरच सार्वजनिक प्रगति शक्य होईल. शिंदे व फुले यांच्या दलितोद्धाराचा परीघ फार विस्तृत होता. गु. शिंदे यानी देवदासी व मुरळ्या यांच्या विमोचनाचा प्रश्न हाती घेतला होता. पण त्यांना या प्रश्नाला अधिक वेळ देता आला नाही. त्याना वेश्यांच्या देखील उद्धाराबद्दल काही करता आले नाही, व दास्यविमोचन क्षेत्रातील व माणुसकीच्या उद्धाराचा त्यांचा मनोदय अपुराच राहिला असे गु. शिंदे शेवटी सांगत असत.

दलित व दलितमित्र

विविध दलित हे प्रायः उपेक्षित व त्या दृष्टीने निराश्रित आहेत. त्यांच्यातही जातिभेद-व्यवसायभिन्नत्व आहे. हरिजन-बुद्ध हा शब्द रुळलेला आढळतो, पण महाराष्ट्रीय हरिजनात ‘ महार ’ हे बहुसंख्य असून ग्रामीण भागात शेतकरी मराठ्यांच्या खालोखाल त्यांची मोठी संख्या आहे; व डॉ. आंबेडकरांच्यामुळे ते जास्ती

जागृत आहेत. महात्माफुले व डॉ. आंबेडकर यांच्या विचाराचा मिलाफ झाल्यास महाराष्ट्रात दलित-जनता व दलितमित्र त्यांच्यात समन्वय घडू शकेल. जिल्हा परिषदांच्या मधील जे 'समाजकल्याण' खाते आहे ते जास्ती कार्यकारी झाल्यास सामाजिक व सांस्कृतिक मिलाफ शक्य आहे. देव-देवके, कुलदैवते (खंडोबा, बहिरव, व जोतीबा वगैरे प्रमुख) व ग्रामदेवते, वार्षिक जत्रा वगैरे बाबतीत महाराष्ट्राच्या ग्रामीण भागात मूलभूत ऐक्य आहे. फार काय मराठ्यांची अनेक नामवंत आडनावे 'क्षत्रिय-महार' समाजात आढळतात. मराठी राज्याच्या संस्थापन काळात व नंतर सतत या समाजाचे शौर्य-प्रामाणिकपणा वगैरे गुण प्रत्ययास आले; महाराष्ट्राच्या प्राचीन काळात हे राज्यकर्ते होते. जोतीरावानी ह्या अतिशूद्रांचे राष्ट्रीय व प्राचीन महत्त्व निदर्शनास आणिले आहे, एवढेच नव्हे तर त्याही खाली तळातील अनार्य, भिल्ल, संताळ, गोण्ड, आदि-द्रविड वगैरे तत्सम भारतीय आदिसमाज यांच्या संबंधीही विचारविनिमय केलेला आढळतो. व फुले यांच्या भावेचे बाह्यावरण दूर करून आधुनिक दलितमित्रानी त्यांचे वैचारिक दर्शन मिळवून व्यापक कृतीचा मार्ग धरिला पाहिजे. समाज-कल्याण म्हणजे सर्व दलितांचा सर्वांगीण आर्थिक विकास होय. वरिष्ठातील पुर्नविवाह, बालहत्याप्रबंधन, केशवपन वगैरे पांढरपेशा सुधारणांसंबंधी आगरकरांच्याही अगोदर कृतिशील विचार महात्मा फुले यानी केलाच व शूद्रातिशूद्रापेक्षा खाली व मागे जाऊन आदिवासी यांचीही बाजू त्यांनी घेतली; म्हणून म. फुले सर्वांगीण आणि सर्वस्पर्शी दलितमित्र म्हणून ठरतात.

क्रान्तिकारक सामाजिक विचारांचा अभाव

शेतकरी व त्यांच्यातून आलेल्या लोकप्रतिनिधींचा, दलितांच्या प्रश्नासंबंधीचा दृष्टिकोण, आत्मीयता, व दलितांची त्यांच्यावरच प्रामुख्याने असलेली जबाबदारी या सर्वांची जाणीव ग्रामीण समाजथरात वाढावी, व ती वाढल्यामुळे हा प्रश्न पुष्कळ सुकर होईल, हा एक वैचारिक निष्कर्ष ठरतो. ह्या भारतीय प्रश्नाचा महाराष्ट्रापुरता जरी विचार केला, तरी असे आढळते की, पहिल्यापासून महाराष्ट्रीय समाज एकजिनशी व भावनिक ऐक्याने संपन्न असावा तितका नाही, असा इतिहास व त्यातील महाराष्ट्रीय समाजाचे, एकूण एका गेल्या शतकाचे, सार्वजनिक जीवन पाहिले तरी, ही बाब समजल्याशिवाय राहात नाही. जोतीरावानी निर्माण केलेल्या त्यांच्या शेतकरी चळवळीत, व तिच्या मूळ तत्त्वज्ञानात हा प्रश्न प्रामुख्यानी त्यानी गोविला होता. पण "शूद्रातिशूद्र" ही त्यांची अभेद्य बिरुदावली त्यांच्या पश्चात् लवकरच दुर्दैवाने लोपली; व फक्त 'ब्राह्मणेतर' ह्यामध्ये असलेल्या बहुजनांच्या चळवळीचे स्वरूप आले; व यांचे जे नेतृत्व आले

ते अतिशूद्राविषयी उदासीनच राहिले. सगळ्या शेतकरी समाजाला जोतीरावांची प्रगत मते झेपणारी नव्हती; व जी चांगली वाईट चळवळ झाली, ती ब्राह्मणेतरांची विद्याप्रसाराची व त्या द्वारा नेमस्तपणाने राजकीय हक्क व नोकऱ्या मिळविणारी ठरली. अठराशे सत्तावनच्या उठावानंतर साम्राज्यवादी इंग्रज अनुभवाने शहाणा झाला. तो विघटणा निर्माण होण्यास आतून प्रोत्साहनही देऊ लागला. व हप्त्याहप्त्याने देऊ केलेल्या हक्कांचा स्वीकार डॉ. आंबेडकरांसह सर्व पक्ष करू लागले. म. गांधी यांच्या राष्ट्रवादी चळवळीमुळे या सर्वांनाच हादरा बसला. कर्मवीर शिंदे प्रथमपासून खादीधारी, गांधींच्या असहकाराकडे आकृष्ट झालेले होते. सर्वांचेच लक्ष राजकीय स्वातंत्र्याकडे जास्तीत जास्त वेधले. समाजपरिवर्तनाचा विभाग मूलभूतपणे, व तुलनेने उपेक्षित राहिला; व त्याला इतक्या पुढच्या आताच्या नंतरच्या स्वातंत्र्याच्या काळांतही हात घालणे जरूरीचे राहिले! शिंद्यांचा एक अनुभव या सर्व संदर्भात मोठा चिंत्य ठरेल. सन १९१६ साली निपाणी येथे विद्येत मागासलेल्या समाजांची मोठी परिषद झाली. बोलाविल्यामुळे, अस्पृश्यता निवारक मंडळींचे चिटणीस वि. रा. शिंदे परिषदेला उपस्थित राहिले. जोतीबांचे अनुयायी म्हणविणारी अशी जवळ जवळ दोन हजार मंडळी जमली होती. माळी, तेली, जैन व लिंगायत वगैरे अब्राह्मण समाज जमला होता. कै. भास्करराव जाधव यांच्याकडे या अगदी पहिल्या परिषदांचे नेतृत्व होते. मराठा-तत्सम मागासलेल्या लोकांत, शिक्षणाचा प्रसार कसा जारीने करावा, व त्यांच्या राजकीय हक्काचे संरक्षण कसे करावे, हा परिषदेचा हेतू होता. ठरावदेखील तसेच झाले. या परिषदेला सर्व्हंट ऑफ इंडिया सोसायटीचे प्रमुख कै. नारायणराव जोशी देखील शिंद्यांच्या प्रमाणे उपस्थित होते. परिषदेत स्वसमाजातील पुरोहिताकडून संस्कारविधी करावेत वगैरे ठराव पास झाले. पण अस्पृश्यतानिवारणाचा ठराव विषयांच्या यादीत नव्हता! किंवा त्यांच्या प्रश्नाविषयीचा विचारही तेथे आला नाही. व या चळवळीची जवळ जवळ पूर्तता होऊन जरूरी संपेपर्यंतदेखील दलितांचा प्रश्न व त्यांची स्वजनातील तीव्रता, या विचारांची फारशी दखल घेण्यात आली नाही. फक्त कर्मवीर भाऊराव पाटील यांनी त्यांच्या शिक्षणप्रसारक "रयत शिक्षण संस्थेत" या प्रश्नाला मोठे स्थान देऊन, "गु० शिंदे व फुले" यांच्या कार्यांत विशेष भर घातलेली आढळते. डॉ. आंबेडकर यांनाही स्वतंत्र चळवळ पुढे करावी लागली याचेही कारण ह्या स्पृश्य बहुजनसमाजाची उदासीनता हे एक होय. कै. शिंदे वरील परिषदेवरून आल्यानंतर कै. सर नारायण चंदावरकर यांना भेटले. या उभयतात संभाषण झाले. ते वैद्यकृत नारायण गणेश चंदावरकर यांच्या विस्तृत व विवेचक चरित्रात

उपलब्ध आहे. (पृष्ठांक ५२३, ५२४). "पण ह्या लोकांना (म्हणजे वरील परिषदेच्या) अस्पृश्यांसंबंधाने काही सहानुभूति तरी वाटते काय?" असा सर नारायण यांनी शिंद्यांना नेमका प्रश्न विचारला! शिंद्यांचे उत्तर देखील अधिक चिंत्य आजही आहे. "त्यांना काही सहानुभूति वाटते असे मला वाटत नाही. माझा तर अनुभव असा आहे की, मागासलेले म्हणून आपल्याला म्हणविणाऱ्या लोकांपेक्षा अस्पृश्यांच्या उद्धाराविषयी ब्राह्मणांनाच अधिक कळकळ वाटत असून त्यांचीच ह्या कार्यी अधिक सहानुभूति आहे!" यावर दक्षिण प्रांती चंदावरकर गेले होते तेव्हा तिकडीलही प्रांतात तेथील स्थानिक बहुजनसमाजाची दलितांच्या प्रश्नासंबंधी उदासीनताच त्यांनाही आढळली. म्हणून हा केवळ एका प्रांताचाही मर्यादित प्रश्न नाही; व हल्ली जे सर्व प्रांतात हरिजन व बौद्ध-जनांवर अत्याचार होतात, त्यांची तशी आणखी वैयक्तिक व स्थानिक कौटुंबिक खाजगी इतर कारणेही असू शकतील. मध्यवर्ती सरकारही या प्रश्नात आता जास्ती लक्ष घालीत आहे. कारण "फोडा व झोडा" ह्या इंग्रजांच्या नीतीचा परिणाम म्हणून सर्वत्र सामाजिक व धार्मिक संघर्ष उत्पन्न होत होते, असे म्हणून, त्याकडे दुर्लक्ष करून त्यांची पूर्वी बोळवण झाली! आता साम्राज्य गेले, ती भेदक नीति गेली! प्रांतोप्रांतीच्या स्पृश्य बहुजनसमाजाचा भारतभर ह्या प्रश्नावरील दृष्टिकोण फारसा प्रगत झाला नाही. हे आज प्रत्ययास येत आहे. व रिपब्लिकन आणि नवकाँग्रेस यांची केवळ निवडणूकप्रधान युति होऊन चालणार नाही. डॉ. आंबेडकरांच्या पश्चात त्यांच्यासारखी जिद्द धरून त्यांच्या अनुयायांनी स्वप्रयत्नेकरून संघटित प्रयत्नही केले पाहिजेत. त्यांच्यासारखे पांडित्य व चौकस बुद्धी कमाविली पाहिजे. फुल्यांचे नाव घेऊन फक्त इकडे राजकीय सत्ताप्रधान युती घडवून आणली म्हणजे बहुजनसमाजाच्या आधुनिक नेतृत्वाचा कार्यभाग संपला व यशस्वी झाला, हा देखील भ्रम होय. हे दर्शविण्यासाठीच येथे "कर्मवीर शिंदे व दलितांचा प्रश्न" असा जोड विषय घेणे जरूर वाटले, व त्यांचा त्याग, कामगिरी व व्यापक दृष्टी यांच्या अनुषंगाने व संदर्भाने विचारप्रपंच केला आहे. स्वसमाजाचे त्यानी नेतृत्व घेतले असते तर त्या काळात त्यांना मंत्रीपदे अशक्य नव्हती. सरकारने देऊ केलेले किताबही त्यानी परत केले. त्यांचे उदाहरण त्यांची स्मृती मागे पडली, म्हणजे दलितांचा प्रश्न मागे पडला. सांस्कृतिक ऐक्यासंबंधी अखिल भारतीय विचार होण्याची आज स्वातंत्र्यात गरज आहे. चालू इतर राजकीय ज्वलंत व वर्तमान प्रश्नांची तीव्रता वाढत आहे, तरी गतकाळाप्रमाणे हा प्रश्न उपेक्षित राहिला तर आणखी बरे-वाईट परिणाम पुढे होतीलच म्हणून राष्ट्रीय व आर्थिक समानतेच्या विचारातून आगेकूच झाली पाहिजे.

अनुक्रमणिका

ह्या प्रश्नाची प्रगती व यश

भारतीय यापुढील प्रगति, विद्यमान लोकशाही मूल्यांचा विकास, निधर्मी धोरण, (म्हणजे सर्वधर्मसमभावी धोरण) शिक्षण व पंचवार्षिक योजना या सर्व स्वातंत्र्योत्तर नव्या विचारमूल्यातून होणाऱ्या आहेत. प्रत्येक पंचवार्षिक योजना आखताना त्यातून दलित व आदिवासी आणि भटके वर्ग यांच्या विकासाचा मोठ्या प्रमाणात योजनाबद्ध अंतर्भाव झाला पाहिजे. मागील इतिहास कोणत्याही प्रश्नावर काही मर्यादित अनुभव सूचित करील. पण क्रांतिकारक बदलासाठी नवे क्रांतिकारक पवित्रे आर्थिक व विकासात्मक योजनेतून घ्यावे लागतील. भारतीय सर्वच समाज एकरस होण्यासाठी व स्वातंत्र्यातून एक नवराष्ट्र निर्मितीसाठी शिक्षण व लोकशाही या मूल्यातून क्रांतिकारक बदल होण्याचे मार्ग पत्करिले पाहिजेत. या मार्गातून गेल्या शतकात झालेल्या नव-प्रबोधनाला यश मिळवून देता येईल. तळातील विविध दलितांची 'गरिबी हटली' तर राष्ट्रीय दारिद्र्याचा व दलितांचाही प्रश्न संपत आला, असे समीकरण सिद्ध होईल.







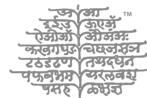
डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १३ :

आतापर्यंत क्रोचे बव्हंशी कलावंताबद्दल बोलत होता. कलावंताच्या मनातली कलाकृती व तिचे बाह्यीकरण यांच्यातील संबंधाचे त्याने विश्लेषण केले. कलाकृतीचे बाह्यीकरण झाले म्हणजे इतर लोक तिचे अवलोकन व मूल्यमापन करतात. कलाकृतीचे अवलोकन किंवा आस्वाद व तिचे मूल्यमापन याबद्दलची क्रोचेची मते या (म्हणजे इस्थेटिकच्या सोळाव्या) प्रकरणात आलेली आहेत. त्याने प्रामुख्याने आस्वादप्रक्रियेचे विश्लेषण येथे केले आहे.

कलाकृतीचा आस्वाद म्हणजे तिचा पुनःप्रत्यय. कलावंताच्या मनात कलाकृती निर्माण होते. तीच कलाकृती रसिकांच्या मनात निर्माण झाली म्हणजे त्याला आस्वाद म्हणतात. आस्वादप्रक्रिया ही खरे म्हणजे पुनर्निर्मितिप्रक्रिया असते. तिचे विश्लेषण करावयाचे असल्यास कलावंतात घडणाऱ्या निर्मितिप्रक्रियेची माहिती असणे उपयुक्त ठरते. म्हणून क्रोचे सुरुवातीला निर्मितिप्रक्रियेचे थोडक्यात विश्लेषण करतो. 'अ' या कलावंताच्या मनात एक संवेदना उत्पन्न झालेली आहे. तिचा तो आविष्कार करू पहातो आहे. त्या संवेदनेची त्याला अंधुक जाणीव झालेली आहे, कोणत्याही क्षणी त्या संवेदनेचे वैशिष्टयपूर्ण स्वरूप आपल्याला कळेल अशी त्याला खात्री वाटते आहे; परंतु अजून आविष्कार जन्मलेला नाही, व म्हणून त्याला त्या संवेदनेचे स्वरूप कळलेले नाही, किंवा निदान त्याचे स्पष्ट आकलन झालेले नाही. अशा वेळी कलावंत एक शब्दसंहती वापरून पाहील; परंतु त्यामुळे अर्धस्फुट असलेली संवेदना आकारित झालेला नाही व म्हणून तो आविष्कार अपुरा व कुरूप झालेला आहे असे लक्षात येऊन ती दुसऱ्या शब्दसंहतीचा उपयोग करील. मग तीही टाकून देऊन तिसरी वापरील. असे अनेक प्रयोग तो करील व मग अचानक त्याला हवी ती शब्दसंहती मिळेल; अर्धस्फुट आशयाचे स्पष्टपणे आकलन होईल; व आविष्काराचा, म्हणजेच कलाकृतीचा, जन्म होईल. त्याबरोबरच त्याला सौंदर्यानंदही प्राप्त होईल. आविष्काराची क्रिया यशस्वी होत नव्हती तोवर त्याचे मन दुःखाने काळवंडलेले होते; हे दुःख कुंठित किंवा अयशस्वी, आविष्कारक्रियेमुळे, म्हणजेच कुरूपतेमुळे निर्माण झाले होते. आविष्कार यशस्वी झाल्याबरोबर कुरूपताही जाते, व तिच्यामुळे उत्पन्न झालेले दुःखही नाहीसे होते. क्रोचेने येथे

अनुक्रमणिका





भाषिक आविष्काराचे उदाहरण घेतले आहे; त्याऐवजी रंग, नाद इ० कोणत्याही आविष्कार प्रकाराचे उदाहरण चालले असते. पण या प्रकारापेक्षा भाषिक आविष्कार आपल्या सर्वांनाच अधिक जवळचा आहे. आपण सर्वचजण बोलतो; परंतु आपल्यापैकी सर्वच गातात किंवा चित्र काढतात असे नाही. म्हणून आकलनाच्या दृष्टीने भाषिक आविष्काराचे उदाहरण सर्वांत उत्तम.

आता समजा 'अ' ने निर्माण केलेल्या आविष्काराचे 'ब'ला मूल्यमापन करावयाचे आहे. यासाठी त्याला 'अ' च्या दृष्टिकोनाचा अंगिकार करून मुळातल्या निर्मितिक्रियेची पुनरावृत्ती करणे भाग पडेल. 'अ' ने आपल्या आंतरिक कलाकृतीच्या बाह्यीकरणातून जी प्राकृतिक कलाकृति निर्माण केली तिच्या मदतीनेच ही पुनरावृत्ती करावयाची आहे. जर 'अ'चा आविष्कार सुस्पष्ट असेल, जर त्याच्या मनातील संवेदना आकारित होऊन तिच्या वैशिष्ट्यपूर्णतेची स्पष्ट जाण 'अ' ला आलेली असेल, तर 'ब' लाही तो आविष्कार सुस्पष्ट व म्हणून सुंदर असाच दिसेल. 'अ' चा मूळ आविष्कार गढूळलेला व अंधुक असेल तर 'ब' लाही तो अंधुक, गढूळलेला व म्हणून कुरूप असाच दिसेल.

'अ' चा सुस्पष्ट आविष्कार 'ब' ला अस्पष्ट वाटणे, व 'अ' चा अस्पष्ट आविष्कार 'ब' ला सुस्पष्ट वाटणे या दोन्ही गोष्टी अशक्य आहेत, असे क्रोचे सांगतो. आविष्काराचे स्वरूप लक्षात घेतले म्हणजे क्रोचेच्या या विधानाचा अर्थ कळतो. आविष्कार ही एक आत्मिक क्रिया आहे. विशिष्ट संदर्भात ती विशिष्ट प्रकारेच घडते. यात एक प्रकारची अपरिहार्यता आहे. क्रोचे अपरिहार्यतेचा दावा कशाच्या जोरावर करतो हे कळण्यासाठी आपल्याला कांटकडे जायला हवे. कांटने सौंदर्यविधानाला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता (सब्जेक्टिव्ह युनिव्हर्सॅलिटी) व अपरिहार्यता (नेसेसिटी) असते असे म्हटले आहे. ज्या गोष्टीकडे बघितल्यावर एकाला सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेला आनंद मिळतो. तो आनंद त्या गोष्टीकडे बघणाऱ्या सर्वांना मिळालाच पाहिजे असा असतो. हा आनंद ज्ञानशक्तीच्या मुक्त मेलनावर आधारित असतो. ज्ञानविधानालाही सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असते ही सार्वत्रिकता जशी ज्ञातृगत असते तशी ती वस्तुगतही (ऑब्जेक्टिव्ह) असते. ती विशिष्ट अनुभवपूर्व संकल्पनांच्या उपयोगावर अवलंबून असते. सौंदर्यानुभवात या किंवा इतर कोणत्याच संकल्पनांचा वापर केलेला नसतो. त्यामुळे सौंदर्यानुभवाला ज्ञानानुभवासारखी वस्तुगत सार्वत्रिकता (ऑब्जेक्टिव्ह युनिव्हर्सॅलिटी) लाभत नाही. तरीही ज्ञानानुभवाला असणारी ज्ञातृगत सार्वत्रिकता मात्र सौंदर्यानुभवालाही लाभते. याचे कारण असे की सर्वच माणसांमधल्या ज्ञानशक्ती एकाच

प्रकारच्या, एकाच प्रकारे कार्य करणाऱ्या, असतात. म्हणून ज्या गोष्टीच्या अवलोकनाने एका माणसाच्या ज्ञानशक्तींचे मुक्त मेलन घडते तिच्या अवलोकनाने इतर सर्व माणसांच्या ज्ञानशक्तींचेही मुक्त मेलन घडणारच असे म्हणता येते. मानवी ज्ञानशक्तींची घडण व त्यांच्यातील परस्परसंबंध हे सर्व मानवांमध्ये समान असल्याने सौंदर्यानुभवाला ज्ञातृगत सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता प्राप्त होते. कांटचे मत अत्यंत संक्षेपाने वर मांडलेले आहे. ते मनात ठेवूनच क्रोचेच्या सिद्धांताचा अर्थ लावायला पाहिजे. कारण एकूण विश्वचैतन्यवादी सौंदर्यसिद्धांताची गंगोत्री कांटमध्ये असून त्याच्या मताची छाप बोसांकिट, क्रोचे वगैरेच्या सौंदर्य-शास्त्रीय लिखाणात सर्वत्र दिसते. आविष्कारात संवेदनांचे संश्लेषण होते, वैशिष्टयपूर्णता या अनुभवपूर्व आकाराने त्या आकारित होतात, अनेकतेतून एक सेंद्रिय सबंध निर्माण होतो, असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या पहिल्या दोन प्रकरणात सांगितले आहे. जर सर्व माणसांच्या समान संवेदना समान अनुभवपूर्व आकाराने आकारित होत असतील, तर एकाच्या मनात निर्माण झालेला आविष्कार इतर सर्व माणसांच्या मनात निर्माण होणे अपरिहार्य ठरते. प्रश्न फक्त सर्वांमध्ये एकच संवेदना निर्माण होण्याचा आहे. जर कलावंताने आपल्या आविष्काराच्या पुनःप्रत्ययासाठी व इतरांना तो प्रत्यय मिळवून देण्यासाठी यथायोग्य अशी प्राकृतिक कलाकृती निर्माण केली तर हा प्रश्न सुटेल. या कामासाठी निसर्गातील एखाद्या वस्तूपेक्षा कलावंताने मुद्दाम निर्माण केलेली प्राकृतिक कलाकृती जास्त प्रभावी ठरते. एकाचा आंतरिक आविष्कार दुसऱ्यापर्यंत पोहोचविण्यासाठीच प्राकृतिक कलाकृतीची निर्मिती झालेली असते. निसर्गातील वस्तूंबद्दल असे म्हणता येत नाही. म्हणून प्राकृतिक कलाकृती पाहताच सर्वांच्या मनात एकच संवेदना उत्पन्न होईल, व ती एकाच प्रकारे आकारित होऊन साऱ्यांच्या मनात एकच आविष्कार निर्माण होईल असे खात्रीपूर्वक म्हणता येते. क्रोचेने आणखीही एका मुद्याचा याआधी उल्लेख केला आहे. आस्वादकाला मूळ आविष्काराचा प्रत्यय येण्यासाठी कलावंताच्या भूमिकेचा अंगिकार करावा लागतो. आविष्काराचे यथा-योग्य बाह्यीकरण व आस्वादकाने केलेला कलावंताच्या भूमिकेचा अंगिकार या दोन गोष्टीमुळे कलावंताचा सुस्पष्ट आविष्कार आस्वादकासही सुस्पष्ट आविष्कार म्हणून जाणवेल या क्रोचेच्या सिद्धांताला दुहेरी पाठिंबा मिळतो. म्हणजे जे कलावंताला सुंदर वाटले ते (वरील दोन अटी पुऱ्या झाल्यास) आस्वादकालाही सुंदर वाटेल.

यावर असा आक्षेप येईल की जे कलावंताला सुंदर वाटते ते नंतर टीका-कारांना कुरूप वाटल्याची उदाहरणे आहेत. उलटपक्षी ज्या कलाकृतींमुळे स्वतः कलावंताचे समाधान झाले नव्हते त्या कलाकृती नंतरच्या टीकाकारांना सुंदर

वाटल्याचीही उदाहरणे आहेत. क्रोचेच्या मते जेव्हा एकाच कलाकृतीच्या मूल्य-मापनात अशी तफावत आढळते तेव्हा कलावंत किंवा टीकाकार यांच्यापैकी एक कोठेतरी चुकत असतो. कलावंत जेव्हा आविष्कार निर्माण करीत असतो तेव्हा त्याच्या मनात काय चालले आहे याची त्याला पूर्ण जाणीव असतेच असे नाही. आविष्कार निर्माण करण्याची घाई, गर्व, चिंतनाचा अभाव, सैद्धांतिक अपसमज यांच्यामुळे कलावंत आपल्या कलाकृती सुंदर आहेत असे म्हणतात; पण खरे म्हणजे त्या सुंदर नसतात. या कलावंतांनीच नीट आत्मनिरीक्षण केले तर त्यांनाही हे पटेल. अशाच किंवा काही इतर कारणांमुळे एखाद्या कलावंताला आपली कलाकृती सुंदर नाही असे वाटते. पण ती खरोखरच सुंदर असते. काही वेळा तर स्वतःच्या कलाकृतीबद्दलचे हे अज्ञान इतक्या पराकोटीला जाते की उत्स्फूर्तपणे निर्माण झालेल्या सुंदर आविष्कारात कलावंत बदल करतो व तिचे सौंदर्य नष्ट करतो. टीकाकाराच्या बाजूनेही अशा चुका होतात. या चुका टाळल्या तर टीकाकारांना एखादी कलाकृती खरोखरच जशी आहे तशी दिसेल व ते तिचे योग्य ते मूल्यमापन करतील.

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते; ती ही की निर्मितिक्रिया व आस्वादक्रिया या एकरूप आहेत. त्यांच्यात फरक इतकाच की पहिली नवनिर्मिती करते व दुसरी पुनर्निर्मिती करते. पहिलीला ‘प्रतिभा’ म्हणतात; व दुसरीला ‘अभिरुची’ म्हणतात. प्रतिभा व अभिरुची या एकरूप आहेत असा क्रोचेचा सिद्धांत आहे.

कलावंताजवळ थोडीशी तरी अभिरुची असावी, आणि टीकाकाराजवळ थोडीशी तरी प्रतिभा असावी असे जेव्हा लोक म्हणतात तेव्हा ते वरील सिद्धांता-लाच पाठबळ देत असतात. परंतु ‘अमक्याजवळ प्रतिभा आहे पण अभिरुची नाही,’ आणि ‘तमक्याजवळ अभिरुची आहे पण प्रतिभा नाही’ असेही कधीकधी लोक म्हणतात. याचा अर्थ कसा लावायचा ? क्रोचेच्या मते या लोकांच्या मनात केवळ संख्यात्मक भेद असावा; किंवा अनुभवाधिष्ठित मनोविज्ञानात जसे तात्त्विक पाया नसलेले भेद दाखविण्यात येतात तसा एखादा भेद वरील लोकांना अभिप्रेत असावा. तसे नसेल तर ही विधाने अर्थशून्यच म्हटली पाहिजेत. क्रोचेने या ‘संख्यात्मक भेदां’चे स्पष्टीकरण असे दिले आहे :– जेव्हा एखाद्या कलाकृतीतले महत्त्वाचे भाग उत्स्फूर्त व चांगले असतात व इतर दुय्यम भाग दुर्लक्षिलेले असतात तेव्हा तिच्या निर्मात्याजवळ प्रतिभा आहे परंतु अभिरुची नाही असे म्हटले जाते. उलट-पक्षी ज्या कलाकृतीत दुय्यम गोष्टींकडे व्यवस्थित लक्ष पुरविलेले असते पण

एकूण कलाकृती एक संपूर्ण सबंध असल्याचे दिसत नाही तिच्या निर्मात्याजवळ अभिरुची आहे, पण प्रतिभा नाही असे म्हणण्यात येते. ही दोन्ही संख्यात्मक भेदाची उदाहरणे आहेत. परंतु हा जातीचा भेद नाही. तो जर जातीचा किंवा तत्वाचा भेद असता तर एकाची कलाकृती दुसऱ्याला आकलन झाली नसती; तिचे मूल्यमापनही अर्थातच अशक्य ठरले असते. जे आपल्या बाहेर राहाते, जे परके आहे, त्याचे मूल्यमापन आपण कसे करू शकणार ? जे एका प्रकारच्या क्रियेमधून जन्माला आले त्याचे मूल्यमापन करण्यासाठी अगदी भिन्न अशी दुसऱ्या प्रकारची क्रिया कशी उपयोगी पडणार ? कलावंताच्या मानाने टीकाकाराची प्रतिभा क्षीण व लहान असेल. कलावंताच्या मदतीशिवाय टीकाकार कलेच्या क्षेत्रातली उत्तुंग शिखरे गाठू शकत नसेल. हे सर्व जरी खरे असले तरी त्या दोघांनाही प्रतिभेचे वरदान मिळालेले असून ते दोघे एकाच वर्गात मोडतात हे मान्य करायला हवे. दांतेचे मूल्यमापन करायचे असेल तर आपल्याला दांतेची उंची गाठायला हवी. वास्तवातील खऱ्याखुऱ्या व्यक्ती म्हणून दांते व आपण वेगळे आहोत हे खरे, पण आस्वादाच्या व मूल्यमापनाच्या वेळी आपण दांतेशी एकरूप होतो. आपल्या टीचभर मनात दांतेच्या विशाल मनाचे प्रतिबिंब पडते, वैश्विक चैतन्याच्या पातळीवर आपण त्याच्या इतके मोठे होतो. हे सर्व शक्य होते कारण प्रतिभा व अभिरुची तत्त्वतः एकच आहेत.

सौंदर्यविधानाला जशी सार्वत्रिकता असते तशी ती ज्ञानविधान व नीतिविधान यांनाही असते. कलावंताने आपल्या कलाकृतीविषयी केलेले सौंदर्यविधान टीकाकाराला कळते व पटते. तसेच एखाद्या नैतिक कर्त्याने केलेले नीतिविधानही इतरांना कळते व पटते. हे कसे शक्य होते ? तो नैतिक कर्ता विशिष्ट संकल्प करताना ज्या परिस्थितीत होता त्या परिस्थितीत आपल्याला मनाने जावे लागते; आणि मगच त्याचा संकल्प नैतिक दृष्ट्या योग्य होता की अयोग्य हे आपल्याला ठरविता येते. आपण असे केले नाही तर त्याची कृती अनाकलनीय ठरेल व तिच्या योग्यायोग्यतेविषयी आपल्याला काहीच निर्णय देता येणार नाही. समजा एका माणसाने मनुष्यवध केला. मनुष्यवध करणारे सर्व लोक सारखे नसतात. त्यातला एखादा सरळ सरळ दुष्प्रवृत्त असतो; परंतु एखाद्या वीरपुरुषाला सुद्धा विशिष्ट परिस्थितीत मनुष्यवध करणे भाग पडते. न्यायालयात या दोघांना एकच शिक्षा देण्यात येईल, कारण कायद्याच्या दृष्टीने त्यांच्यात काही फरक नसतो; समाजाचे सर्वच खुन्यांपासून रक्षण करण्यासाठी कायदा निर्माण झालेला असतो. परंतु मनुष्यवध करणाऱ्याचे नैतिक मूल्यमापन करावयाचे असेल तर ते कृत्य करतेवेळी त्याच्या मनात काय काय घडले हे माहीत असणे जरूर असते.

त्याने जे जे अनुभवले त्या सर्वांची आपल्या मनात पुर्नानिर्मिती करायला हवी. विशिष्ट कृती करणाऱ्याजवळ जशी नैतिक इच्छाशक्ती (गुड विल) किंवा नैतिक बुद्धी (मॉरेल कॉन्शसनेस) असावी लागते, तशी त्या कृतीचे मूल्यमापन करणाऱ्याजवळ नैतिक अभिरुची (मॉरल टेस्ट) असणे आवश्यक असते असे म्हणण्यात येते. या दोन गोष्टी तत्त्वतः एकरूप असतात म्हणूनच आपल्याला दुसऱ्यांच्या कृती कळतात व त्यांचे नैतिक मूल्यमापन करता येते. कलेच्या क्षेत्रातही प्रतिभा व अभिरुची या अशाच एकरूप असतात.

टीकेविषयी दोन मते प्रचलित आहेत. एक मत असे की टीकेत वापरण्यात येणारे निकष केवल (ॲब्सोल्यूट), म्हणजे व्यक्तिनिरपेक्ष, असतात. दुसरे मत सापेक्षतावाद्यांचे. या दोन्ही मतात काही प्रमाणात तथ्य आहे; पण कोणतेच मत पूर्णपणे बरोबर नाही. त्यांच्यात ग्राह्य काय व अग्राह्य काय हे ठरविण्याच्या कामी प्रतिभा व अभिरुची यांच्यातील एकरूपतेच्या सिद्धांताची फार मदत होईल असे क्रोचे सांगतो.

केवल-निकषवाद्यांच्या मते कलाकृतींचे मूल्यमापन करता येते, म्हणजे तिच्याविषयी व्यक्तिनिरपेक्ष सौंदर्यविधान करता येते. एखादी कलाकृती सुंदर किंवा कुरूप आहे असे म्हणणे शक्य व्हावयाचे असेल तर केवल अशा निकषांचे अस्तित्व मान्य करायला हवे. या मुद्याचे स्पष्टीकरण असे देता येईल :– 'क्ष सुंदर आहे' या मूल्यविधानात 'मला क्ष आवडते' या विधानापेक्षा काहीतरी जास्त सांगितलेले असते. दुसरे विधान फक्त आपल्या आवडीनिवडींबद्दल माहिती देते, किंवा त्या आवडीनिवडी व्यक्त करते. याच्या उलट पहिले विधान 'क्ष' या गोष्टीविषयीचे विधान असून ते सर्वमान्यतेचा दावा करते. कलाकृतीचे मूल्यमापन करणे शक्य असते याचा अर्थ असा की तिच्याविषयी सर्वमान्यतेचा दावा करणारे मूल्यविधान करता येते. पण असे विधान करणे शक्य व्हावयाचे असेल तर व्यक्तिनिरपेक्ष असे मूल्य-निकष असतात असे मानावे लागते. क्रोचेला केवल–निकषवाद्यांचे हे मत येथपर्यंत पटते. पण केवल-निकषवादी यापुढे जाऊन असे सुचवितात की कलामूल्य किंवा सौंदर्यनिकष एखाद्या मूलादर्शाप्रमाणे (मॉडेल) कलानिर्मितीक्रियेबाहेर, म्हणजे विशिष्ट कलाकृतीच्या बाहेर असतो. जणु या विशिष्ट कलाकृतींच्या पलिकडे असलेल्या मूलादर्शावर नजर ठेवून त्याबर-हुकूम कलाकृतीची निर्मिती व कलाकृतीचे मूल्यमापन या गोष्टी घडत असतात. पण कलेच्या क्षेत्रात विशिष्ट कलाकृतींच्या बाहेर असलेले असे मूलादर्श नसतात. प्रत्येक कलाकृतीचे मूल्यमापन तिच्यातच असणाऱ्या मूलादर्शाच्या आधारे करावे लागते. हे

अनुक्रमणिका

मान्य केले की कलाकृतीच्या बाहेर वस्तुगत मूलादर्श असतात हे मत सोडून द्यावे लागते. कलाकृतीचे मूल्यमापन तिच्या स्वतःच्याच चौकटीत राहून करावे लागते हे मत क्रोचेसारख्या आविष्कारवाद्यांना मान्य असल्यास नवल नाही. सौंदर्यविधान व्यक्तिविषयकच (सिंग्युलर) असते या कांटच्या मताचा क्रोचेने व इतर विश्व-चैतन्यवाद्यांनी पाठपुरावा करावा हे अपेक्षितच आहे.

विशिष्ट कलाकृतींच्या बाहेर सौंदर्याचे वस्तुगत मूलादर्श असतात हे मत सापेक्षतावाद्यांनी झुगारून दिले आहे; आणि त्यानी तसे करणे हे योग्य दिशेने टाकलेले पाऊल होय. परंतु दुर्दैवाने ते लोक दुसऱ्या टोकाला गेले, व कलाकृतींचे मूल्यमापन होत नाही, कलाक्षेत्रात केवळ वैयक्तिक आवडीनिवडीवर विसंबावे लागते असे चुकीचे मत त्यांनी प्रतिपादिले. म्हणजे आविष्कार व सुखदता यांना त्यांनी एका पातळीवर बसविले. सुखदतेविषयीचे विधान सर्वमान्यतेचा दावा करीत नाही; सौंदर्यविधानानेही तो दावा करू नये असेच ते मानीत होते. क्रोचेला हे मत मुळीच मान्य नाही. सुखदता ही व्यवहारात्मकतेत मोडणारी गोष्ट आहे असे त्याने इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात सांगितले आहे व म्हणून सुखदता आणि आविष्कार–म्हणजे प्रातिभ ज्ञान–एकरूप असणे अशक्य आहे, असे तो म्हणतो.

सौंदर्यमूल्य व त्याचा निकष हे केवल आहेत आणि ते सापेक्ष आहेत ही दोन्ही मते वर दाखविलेल्या स्वरूपात स्वीकार्य ठरत नाहीत. अभिरुची जो निकष वापरते तो केवलच असतो; परंतु ही केवलता बौद्धिक व्यापारात आढळणाऱ्या केवलतेपेक्षा निराळी असते. अभिरुचीच्या निकषाची केवलता ही प्रातिभ ज्ञानाची व कल्पनाशक्तीची केवलता आहे. जिच्यात आविष्काराची क्रिया यशस्वी झालेली आहे ती गोष्ट व्यक्तिनिरपेक्षपणे सुंदर असते; व ज्या गोष्टीत आविष्कारक्रियेला जडतेवर अजून विजय मिळालेला नाही ती गोष्ट व्यक्तिनिरपेक्षपणे कुरूप असते. यशस्वी आविष्कार म्हणजे सौंदर्य हा प्रातिभ ज्ञानाच्या व कल्पनाशक्तीच्या पातळीवरचा केवल मूल्यनिकष आहे. एखादी गोष्ट सुंदर आहे की नाही हे आपल्या आवडीनिवडीवर अवलंबून नसते. ते व्यक्तिसापेक्ष नसलेल्या यशस्वी आविष्काराच्या केवल निकषावर अवलंबून असते. हा निकष बुद्धीने निर्माण केलेला नसून संकल्पनेशिवाय संवेदनांच्या अनेकतेतून प्रातिभज्ञानाची एकता निर्माण करणाऱ्या कल्पनाशक्तीकडून मिळालेला असतो. सौंदर्यानुभवात संकल्पना नसतात, सौंदर्यविधान सार्वत्रिक अशा संकल्पनां-वर आधारलेले नसते. आणि तरीही सौंदर्यविधान सर्वमान्यतेचा दावा करते; असा दावा करणे सार्वत्रिक, सर्व माणसांमध्ये समान असणाऱ्या, कल्पनाशक्तीमुळे

शक्य होते असे क्रोचेने सूचित केले आहे. सौंदर्यविधानाच्या ज्ञातृगत सार्वत्रिकतेचा (सब्जेक्टिव्ह् युनिव्हर्सॅलिटी) म्हणजेच सर्वमान्यतेचा, प्रश्न सोडविण्यासाठी सर्व माणसांमध्ये समान असणाऱ्या सार्वत्रिक संवेदनाशक्तीचा (कॉमन सेन्स) आधार कांटने घेतला होता याची येथे स्वाभाविकपणे आठवण होते. कांट व क्रोचे या दोघांनाही संकल्पनांच्या मदतीशिवाय अनेकतेत एकता निर्माण करणारी, सर्व मानवांमध्ये समान असलेली क्षमता अभिप्रेत आहे. ही क्षमता सर्वांमध्ये असल्यामुळेच तिच्यावर आधारलेले सौंदर्यविधान सर्वमान्यतेचा दावा करते. सौंदर्यविधानाबद्दल दोन माणसात मतभेद होऊ शकतो; व असा मतभेद झाल्यास त्या दोघांपैकी एक बरोबर असतो व दुसरा चूक असतो. आवडीनिवडीवर आधारलेल्या विधानांबद्दल असे म्हणता येत नाही. सौंदर्यविधानाबद्दल मतभेद होतो, पण या विधानाची सर्वमान्यता संकल्पनांवर आधारलेली नसल्याने, संकल्पनाधिष्ठित कारणे देऊन त्या विधानाचे खंडन वा मंडन करता येत नाही. कलेच्या क्षेत्रात संकल्पनाधिष्ठित मूल्यनिकष असता तर असे झाले नसते. मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की येथे निकषच नसतो. निकष जरूर असतो. पण तो संकल्पनाधिष्ठित नसतो. सर्व कलाकृतींना लागू पडेल अशा तत्त्वासारखा तो नसतो. उदा० तो पाश्चात्य टीकेत एके काळी गाजलेल्या एकात्मतेच्या तीन नियमांसारखा (द थ्री युनिटीज) नसतो. कलेच्या क्षेत्रात एकच पाहायचे असते; ते म्हणजे आविष्कार यशस्वी झाला आहे की नाही, वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा निर्माण झाली आहे की नाही, हेच. आशय अनंत असतात; व आविष्कारही अनंतप्रकारे साधला जातो. एका कलाकृतीत तो जसा साधलेला असेल तसा दुसरीत साधला असेल असे नाही. म्हणून प्रत्येक कलाकृतीचे मूल्यमापन तिच्याच चौकटीत राहून करावयाचे असते असे क्रोचे सांगतो. पण कोणतीही कलाकृती घेतली तरी तिचे मूल्यमापन व्यक्तिनिरपेक्ष अशा आविष्काराच्या केवल निकषाच्या साहाय्यानेच करावयाचे असते.

काही विचारवंत ज्ञान व नीती यांच्यापासूनच सौंदर्य अलग करतात. त्यांच्या मते ज्ञान व नीती यांच्या क्षेत्रामध्ये केवल मूल्ये, व त्यांचे सार्वत्रिक निकष, संभवतात. कारण या दोन्ही क्षेत्रात सर्व मानवांमध्ये समान असलेल्या संकल्पना व नियम असतात. ज्ञानात सामान्यांचा (युनिव्हर्सल्स), सार्वत्रिक संकल्पनांचा पाया असतो; आणि नैतिकता कर्तव्याच्या संकल्पनेवर उभी असते. ज्ञानक्षेत्रातली सामान्ये व नीतिक्षेत्रातली कर्तव्याची संकल्पना सर्व मानवांमध्ये समान असतात; त्या मानवी मनाच्या घडणीचाच भाग असतात; त्यामुळे त्यांच्यावर आधारलेले ज्ञानविधान किंवा नीतिविधान सर्वमान्यतेचा दावा करते यात नवल नाही. आणि म्हणून या विधानांबद्दल मतभेद होऊ शकतो. पण केवळ कल्पनाशक्तीवर

आधारलेल्या सौंदर्यविधानाला सर्वमान्यतेचा दावा कसा करता येणार ? सौंदर्य-विधानाबद्दल मतभेद होणे कसे शक्य आहे ? असे प्रश्न वर उल्लेखिलेले विचार-वंत विचारतात. यावर क्रोचेचे म्हणणे असे की ज्ञानक्षेत्रातली सामान्ये व नीतिक्षेत्रातली कर्तव्याची संकल्पना यांच्याप्रमाणे कल्पनाशक्ती व तिचे कार्य या गोष्टीसुद्धा सार्वत्रिक आहेत, त्यासुद्धा मानवी मनाच्या घडणीचाच भाग आहेत. म्हणून कल्पनाशक्तीवर आधारलेले सौंदर्यविधानही सर्वमान्यतेचा दावा करू शकते, व त्याबद्दलही मतभेद होऊ शकतात.

हे सिद्ध करण्यासाठी क्रोचेने आणखीही एक युक्तिवाद केला आहे. मानवी चैतन्याचे जे चार पैलू त्याने कल्पिले आहेत त्यातला पहिला पैलू प्रातिभ ज्ञानाचा, म्हणजेच आविष्काराचा, आहे. त्याची केवलता नाकारली तर त्याच्यावर उभी असलेली सर्व इमारतच ढासळेल. नैतिकतेत संकल्पनात्मक ज्ञान अंतर्भूत झालेले असते. कारण संकल्पनात्मक ज्ञानाच्या अभावी नैतिक कृती करणे अशक्य असते. संकल्पनात्मक ज्ञानात आविष्कार अंतर्भूत असतो. या विधानाचे दोन प्रकारे स्पष्टीकरण देता येईल : (१) संकल्पनात्मक ज्ञान भाषेत ग्रथित करावे लागते; भाषिक आविष्काराच्या अभावी संकल्पनात्मक ज्ञान अस्तित्वात येणे अशक्य असते असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या तिसऱ्या प्रकरणात सांगितले आहे. हे स्पष्टीकरण स्वीकारले तर वरील विधानाचा असा अर्थ होईल :– भाषेची केवलता नाकारली तर संकल्पनात्मक ज्ञानाची केवलता सिद्ध करता येणार नाही. (२) संकल्पनात्मक ज्ञान विशेषाच्या ज्ञानाशिवाय अशक्य असते. विशेषाचे ज्ञान म्हणजे प्रातिभ ज्ञान. जर प्रातिभ ज्ञानाची केवलता नाकारली तर संकल्पनात्मक ज्ञानाची केवलताही नाकारावी लागेल. भाषिक आविष्कार व वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा कल्पनाशक्तीने निर्माण केलेल्या गोष्टी आहेत. त्यांची केवलता प्रस्थापित झाली की पर्यायाने कल्पनाशक्तीचीही केवलता प्रस्थापित होते. ती नाकारली तर मानवाचे सर्व जीवनच अशक्य होईल. एकाचे बोलणे–वागणे दुसऱ्यास कळणार नाही. इतकेच नव्हे तर आपल्याला आपण स्वतःच एका क्षणापूर्वी कसे होतो हे कळणार नाही. कारण गेल्या क्षणातले आपण व आताच्या क्षणातले आपण या दोन वेगळ्या व्यक्ती आहेत.

ज्ञानविधान, नीतिविधान, व सौंदर्यविधान ही तिन्ही सर्वमान्यतेचा दावा करतात. पण याचा अर्थ असा नव्हे की या विधानाबद्दल मतभेद होत नाही. त्यांच्याबद्दल मतभेद होऊ शकतो ही गोष्ट या विधानांच्या सर्वमान्यतेबद्दलच्या सिद्धांतातच अनुस्यूत आहे. आवडी-निवडीबद्दलची विधाने सर्वमान्यतेचा दावाही

करीत नाहीत व त्यांच्याबद्दल मतभेद किंवा मतैक्य होण्याचा प्रश्नही निर्माण होत नाही. समजा 'अ' म्हणाला की 'मला क्ष आवडते' व 'ब' म्हणाला की 'मला क्ष आवडत नाही.' येथे 'ब' चे विधान 'अ' च्या विधानाला छेद देत नाही. ही दोन्ही विधाने एकाच वेळी खरी असू शकतात. पण समजा 'अ' म्हणाला की 'क्ष चांगले आहे' व 'ब' म्हणाला की 'क्ष चांगले नाही.' येथे 'ब' चे विधान 'अ' च्या विधानाला छेद देते. या दोन विधानांपैकी फक्त एकच विधान खरे असू शकते. सर्वमान्यतेवर दावा करणारी दोन परस्परविरोधी विधाने एकाच वेळी खरी असू शकत नाहीत.

सौंदर्यविधान सर्वमान्यतेचा दावा करीत असल्याने त्याच्याबद्दल मतभेद होऊ शकतात हे वर आले आहे. पण त्याचबरोबर हे मतभेद मिटविण्याचा मार्ग असतो हेही विसरून चालणार नाही. ही गोष्ट ज्ञानविधान व नीतिविधान यांच्याबद्दलही खरी आहे. पण त्यांच्यात व सौंदर्यविधानात एका बाबतीत फरक आहे. ज्ञानविधान व नीतिविधान यांच्याविषयी मतभेद झाल्यास तो तार्किक युक्तिवादाच्या साहाय्याने मिटविता येतो. उलटपक्षी सौंदर्यविधान संकल्पनांवर आधारलेले नसल्याने एकाचे विधान दुसऱ्यास पटविण्यासाठी तार्किक युक्तिवादाचा उपयोग करता येत नाही. तेव्हा येथे मतभेद मिटविण्यासाठी दुसरा कोणतातरी मार्ग अवलंबावा लागणार हे उघड आहे. सौंदर्यविधानाबाबतच्या मतभेदाची कारणे तपासली तर ते मिटविण्याचे मार्ग सापडू शकतील असे क्रोचे म्हणतो. यांपैकी काही कारणांचा निर्देश क्रोचेने यापूर्वीच केला आहे. उदा० घाई, अपसमज, भावनांचे पटल या कारणांमुळे कलावंताचे किंवा टीकाकाराचे सौंदर्यविधान चुकीचे ठरते. पण याखेरीज इतरही कारणांनी मतभिन्नता निर्माण होऊ शकते. एखाद्या सुंदर आविष्काराची हुबेहुब पुनर्निर्मिती करायची असेल तर मूळ निर्मितीच्या वेळची सर्व परिस्थिती जशीच्या तशी उपलब्ध असणे आवश्यक असते. पण पुष्कळवेळा ही परिस्थिती जशीच्या तशी उपलब्ध होत नाही. कलावंत आपल्या आंतरिक आविष्काराचे बाह्यीकरण करून प्राकृतिक कलाकृती निर्माण करतो. तिच्याकडे पाहिले म्हणजे कलावंताला आपल्या पूर्वानुभूत आंतरिक आविष्काराचा पुनःप्रत्यय येतो, व इतरांनाही मूळ आविष्कार उपलब्ध होतो. कलावंताचा मूळ आविष्कार व प्राकृतिक कलाकृतींच्या साहाय्याने सिद्ध झालेला पुनर्निर्मित आविष्कार एकरूप असले तरच सौंदर्यविधानाबाबत एकवाक्यता होईल. त्यांची एकरूपता दोन गोष्टींवर अवलंबून आहे. जी प्राकृतिक कलाकृती कलावंताने निर्माण केली तीच, आपल्या मूळ स्वरूपात, आस्वादकासमोर असायला हवी. आणि मूळ निर्मितीच्या वेळी कलावंताची जी शारीरिक–मानसिक

स्थिती होती तीच आस्वादकाचीही असायला हवी. पण पुष्कळ वेळा कलावंताने निर्माण केलेली प्राकृतिक कलाकृती आस्वादकाला जशीच्या तशी उपलब्ध होत नाही व कलावंतांची आणि आस्वादकाची शारीरिक–मानसिक स्थिती एक नसते. असे झाल्याने त्यांच्या सौंदर्यविधानांमध्ये फरक पडतो, कारण ती विधाने एका आंतरिक आविष्कारासंबंधी नसतातच.

प्राकृतिक कलाकृतीत फरक पडल्याची अनेक उदाहरणे दाखविता येतील. चित्रे काळी पडतात, पुतळे भंगतात, इमारतींची पडझड होते, गायकीची एखादी परंपरा नष्ट होते. अशा भग्न प्राकृतिक कलाकृतींमुळे मुळातल्यासारख्या संवेदना प्राप्त होणे व मूळ आविष्कार पुनरुज्जीवित होणे शक्य नसते. आवश्यक त्या संवेदना निर्माण होण्यासाठी जसा चेतक सुस्थितीत असणे जरूर असते तशी आपली इंद्रियेही सुस्थितीत असणे जरूर असते. उदा० आस्वादक आंधळा किंवा बहिरा असेल तर त्याला दृक्संवेदना व ध्वनिसंवेदना येणार नाहीत. पण यापेक्षाही महत्त्वाचे असे फरक आपल्या सभोवतालच्या सामाजिक व मानसिक वातावरणात दिसून येतात. आपल्या वैय्यक्तिक अंतर्गत जीवनातही सतत बदल घडत असतात. दांतेच्या काव्यातील ध्वनी, शब्द, पद्यपंक्ती यांच्यामुळे त्यांच्या सान्निध्यातील सुशिक्षित समकालिनाला ज्या संवेदना प्राप्त झाल्या असतील त्या आजच्या वाचकाला मिळणार नाहीत. तेराव्या शतकातला एखादा पुतळा त्या काळातल्या लोकांशी जे बोलू शकत होता ते तो आजच्या लोकांशी बोलू शकत नाही. तारुण्यात लिहिलेली स्वतःची कविता कवीने म्हातारपणी वाचली तर पूर्वीचा अनुभव त्याला येत नाही. कारण तारुण्यसुलभ शारीरिक-मानसिक स्थिती म्हातारपणी उपलब्ध होत नाही. आविष्काराचा पुनःप्रत्यय ज्या गोष्टींवर अवलंबून असतो त्यांच्यातच फरक पडला तर पुनःप्रत्यय कसा शक्य होणार? सौंदर्यविधानाबद्दल मतभिन्नता असण्याचे हे फार महत्त्वाचे कारण आहे असा क्रोचेचा अभिप्राय आहे.

काही सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी चेतकांचे दोन वर्गात विभाजन केले आहे :– (१) नैसर्गिक चिन्हे (नॅचरल साइन्स) (२) सांकेतिक चिन्हे (कन्व्हेन्शनल साइन्स), त्यांच्या मते नैसर्गिक चिन्हांची परिणामकारकता सार्वत्रिक असते. सांकेतिक चिन्हांची परिणामकारकता जास्त सीमित असते. चित्रकार ज्या चिन्हांचा उपयोग करतो ती नैसर्गिक असतात, पण काव्यातली चिन्हे सांकेतिक असतात असे ते म्हणतात. त्यांचा अभिप्राय बहुधा असा असावा की काव्य कळण्यासाठी ते ज्या भाषेत लिहिलेले आहे ती भाषा माहीत असावी लागते, पण चित्र मात्र

अनुक्रमणिका

कोणालाही नुसते बघितल्याबरोबर कळते. चित्र प्रौढ माणसालाच कळते असे नाही; ते लहान मुलांना आणि कुत्र्यामांजरांनाही सहज कळते असा दावा लिओनार्डो सारख्यांकडून करण्यात आलेला आहे. क्रोचेच्या मते हा दावा फोल आहे. नैसर्गिक चिन्ह व सांकेतिक चिन्ह यांच्यात जातीचा भेद नाही. कलाकृतीचे आकलन होण्यासाठी आस्वादकाजवळ मनाची विशिष्ट तयारी असावी लागते. ही तयारी असली की जशी चित्रे कळतात, तशा कविताही कळतात. ही तयारी नसली तर मात्र दोन्हीही कळत नाहीत. खरे म्हणजे 'नैसर्गिक चिन्ह' नावाची गोष्ट अस्तित्वातच नसते. सर्वच चिन्हे मानवनिर्मित व सांकेतिक असतात. भाषेतील नाद व त्यांच्या मार्फत व्यक्त झालेला अर्थ यांच्यात कसलेच साधर्म्य नसले तरी चालते. म्हणून भाषिक चिन्ह किंवा प्रतीक पूर्णपणे सांकेतिक आहे असे मानण्यात येते. माणसाचे चित्र व त्यात चित्रित केलेला माणूस यांच्यात काही प्रमाणात तरी साम्य असते. म्हणून चित्र हे शब्दांपेक्षा कमी सांकेतिक व जास्त नैसर्गिक असते असे मानतात. हे जरी खरे आहे असे म्हटले तरी चित्रात सांकेतिकता नसते असे नाही. चित्र कसे बघायचे हे शिकावे लागते. हे ज्ञान निसर्गदत्त नसते. ते मिळविलेले नसले तर साध्या चित्राचाही अर्थ आकलन होत नाही. उदा० घोड्यावर बसलेल्या एका माणसाचे चित्र पाहून त्याला एकच पाय असला पाहिजे असा चुकीचा निष्कर्ष कांही रानटी लोकांनी काढला. कारण चित्र कसे पाहावे हे त्यांना माहीत नव्हते. यावरून असे लक्षात येते की सर्व चिन्हे कमी अधिक प्रमाणात सांकेतिक, मानवनिर्मित असतात. विशिष्ट ऐतिहासिक कालखंडातील समाजजीवनाच्या मर्यादेतच त्यांना अस्तित्व असते.

वरील विवेचनावरून आविष्काराच्या पुनर्निर्मितीच्या मार्गात किती अडचणी आहेत हे लक्षात येते. पण पुनर्निर्मिती अशक्य आहे असा निष्कर्ष मात्र त्यावरून निघत नाही. प्राकृतिक चेतक व शारीरिक-मानसिक स्थिती यांच्यातील भेद अनुल्लंघनीय असता तरच वरील निष्कर्ष निघाला असता. परंतु त्या भेदात अपरिहार्य अशी अनुल्लंघनीयता नाही. म्हणून असे म्हणता येईल की ज्या परिस्थितीत प्राकृतिक चेतक निर्माण झाला त्या परिस्थितीत जर आपण जाऊ शकलो तर आपल्याला मूळ आविष्काराची पुनर्निर्मिती करता येईल. ही नुसती अमूर्त शक्यतेच्या कोटीतली गोष्ट आहे असे नव्हे. प्रत्यक्षात आपण ही गोष्ट संतत करीत असतो. त्यावरच आपले वैय्यक्तिक व सामाजिक जीवन आधारलेले आहे. आपले वैयक्तिक जीवन म्हणजे आपल्या गतजीवनाशी आपण साधलेला संपर्क होय. काल आपण जे लिहिले ते आज वाचतो, व ते आपल्याला कळते. लिहिलेल्या अक्षरांवरून आपण कालच्या अनुभवाचे पुनरुज्जीवन करतो. कालचे

आपण व आजचे आपण यांच्यात सलगता निर्माण होते ती या गतानुभवाच्या पुनर्निर्मितिक्षमतेमुळे. इतरांचे बोलणे आपल्याला समजते. म्हणजे त्यांच्या शाब्दिक बाह्यीकरणाच्या आधारे आपण त्यांच्या अनुभवाची पुनर्निर्मिती करतो.

प्राकृतिक कलाकृतीची डागडुजी करून त्यांना त्यांचे मूळ स्वरूप प्राप्त करून देण्याचा प्रयत्न करणारे अनेक लोक आहेत. हे प्रयत्न नेहमीच व पूर्णपणे यशस्वी होतात असे नाही. भग्न झालेल्या प्राकृतिक कलाकृतीला तिच्या सर्व बारकाव्यांसह पुनः मूळ स्वरूपात उभे करणे अशक्य, किंवा निदान फार कठीण, असते हे खरे. परंतु असे असले तरी या बाबतीत आपण मिळविलेल्या यशाकडे दुर्लक्ष होता उपयोगी नाही.

इतिहासाची मदत घेऊन कलाकृतीचे मर्म विशद करणारे टीकाकारही महत्त्वाची कामगिरी बजावतात. ज्या मानसिक वातावरणात मूळ प्राकृतिक कलाकृतीचा जन्म झाला ते वातावरण इतिहासाच्या मदतीने ते पुन्हा निर्माण करतात. ऐतिहासिक टीकेमुळे मूळ आविष्काराचे पुनरुज्जीवन करणे सुलभ होते. या प्रकारच्या टीकेला परंपरेचा फार उपयोग होतो. गत जीवनातील एखादी वस्तू आपल्यापुढे असली तर स्मृतीच्या साहाय्याने तिच्या भोवतीचे वातावरण आपल्याला निर्माण करता येते. तसेच ऐतिहासिक कालखंडातील एखादी वस्तू पाहून परंपरेच्या साहाय्याने तिच्या भोवतालच्या वातावरणाची निर्मिती आपण करू शकतो. परंपरा खंडित झाली तर मात्र ही पुनर्निर्मिती अशक्य होते, व गत काळातील गोष्टींचे अर्थ आपल्याला कळेनासे होतात. उदा० रानटी अवस्थेतल्या माणसाने निर्माण केलेली चित्रे ही चित्रेच आहेत की अक्षरे आहेत याविषयी निश्चित असे काहीही आपण आज सांगू शकत नाही. पुरातन काळातील भांड्यावरील चित्रांचा अर्थ धार्मिक आहे की ऐहिक आहे याचाही आज निर्णय करता येत नाही. परंतु नव्याने उपलब्ध होणाऱ्या साधनांच्या साहाय्याने खंडित झालेली परंपरा पुन्हा सांधता येते; व पूर्वी अनाकलनीय वाटलेल्या गोष्टींचे रहस्य कळू लागते. परंपरेतील निखळलेले दुवे शोधण्याचे मानवाचे कार्य सतत चाललेले आहे.

काही वेळा पुरेशा ऐतिहासिक ज्ञानाच्या अभावी आपण जुन्या काळातील गोष्टींचे चुकीचे अर्थ लावतो. म्हणजे असे की प्राकृतिक कलाकृतींमुळे ज्या मूळ आविष्काराचे पुनरुज्जीवन व्हावयास पाहिजे ते न होता आपल्या मनात स्वतंत्रपणे निर्माण झालेला आविष्कार आपण त्या कलाकृतीवर बळेच चिकटवतो. काही लोकांना गतकाळाचे विलक्षण आकर्षण वाटते. त्याचे एक कारण असे की ते त्या काळातल्या वस्तूंच्या साहाय्याने एक स्वतंत्र आविष्कार निर्माण करतात व त्याचे

अनुक्रमणिका

आणि पुनरुज्जीवित मूळ आविष्काराचे बेमालूम मिश्रण तयार करतात. खरे म्हणजे त्याना निखळ ऐतिहासिक सत्य नको असते. ते स्वतःच्या स्वतंत्र कल्पनाशक्तीने रंगविलेल्या सत्याभासाच्या मागे असतात. उदा० ग्रीकांच्या कलाकृतींमध्ये आजच्या लोकांना शांत व संथ असे जीवनचित्रण दिसते. हे कितपत बरोबर आहे कोणास ठाऊक. हा सत्याभास असण्याची शक्यता आहे. कारण जगात सर्वत्र दुःख भरलेले आहे याची तीव्र जाणीव ग्रीकांमध्ये होती. पण इतिहासाचे आपले ज्ञान जसजसे नेमके व पूर्ण होत जाईल तसतसे आपण ऐतिहासिक काळातील लोकांच्या मूळ आविष्कारांच्या जास्त जवळ जाऊ. आस्वादकाच्या स्वतंत्र कल्पनाशक्तीवर नियंत्रण घालणे हे ऐतिहासिक टीकापद्धतीचे (हिस्टॉरिकल क्रिटिसिझम) कार्यच आहे.

आपला स्वतःशी व इतरांशी विनिमय कसा होतो हे क्रोचेने सांगितले. त्याचप्रमाणे गतकाळातील व्यक्तींशी आपण कसा संपर्क साधतो हेही त्याने स्पष्ट केले. आता हे खरे की अजून पुष्कळशा गोष्टींची आपल्याला पुरेशी माहिती नाही, आणि काही गोष्टी तर आपल्याला पूर्णपणे अज्ञात अशाच राहिल्या आहेत. पण यावरून असा निष्कर्ष निघत नाही की सर्वच गोष्टी अज्ञात किंवा अनाकलनीय आहेत. काही वेळा आपले बोलणे लोकांना कळत नाही. पण यावरून असे सिद्ध होत नाही की माणसामाणसात संवाद अशक्य असून आपला संवाद हा नेहमी स्वगतच ठरतो; आपले कालचे स्वगत आज आपल्याला कळत नाही व आपल्या कालच्या अनुभवाचा आज पुनःप्रत्यय येऊ शकत नाही असे मानणे हे सुद्धा चूकच आहे.

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :-

Taste and the Reproduction of Art.

त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :-

अ) एकाचा आविष्कार दुसऱ्याला कसा कळतो याविषयी क्रोचे लिहितो :- Now if another individual, whom we shall call B, is to judge that expression and decide whether it be beautiful or ugly, he *must of necessity place himself at A's point of view,* and go through the whole process again, with the help of the physical sign supplied to him by A. If A has seen clearly, then B...will also

see clearly and will see this expression as beautiful. If A has not seen clearly, then B also will not see clearly, and will find the expression more or less ugly, *just as A did*. (इस्थेटिक, पान ११९)

Expressive activity, just because it is activity, is not caprice, but spiritual necessity; it cannot solve a definite aesthetic problem save in one way, which is the right way. (कित्ता, पान ११९)

आ) The activity which judges is called *taste*; the productive activity is called *genius*: genius and taste are therefore substantially *identical*. (कित्ता, पान १२०) To judge Dante, we must raise ourselves to his level :...empirically we are not Dante, nor Dante we; but in that moment of contemplation and judgement, our spirit is one with that of the poet, and in that moment we and he are one thing. In this identity alone resides the possibility that our little souls can echo great souls, and grow great with them in the universality of the spirit. (कित्ता, पान १२१)

इ) सौंदर्यमूल्य आणि सौंदर्याचा निकष व्यक्तिसापेक्ष नसून केवल आहे असे क्रोचे मानतो. पण त्याचबरोबर तो हेही स्पष्ट करतो की विशिष्ट कलाकृतींच्या बाहेर सौंदर्याचे मूलादर्श असतात असे मानणे चूक आहे. सौंदर्यमूल्याच्या केवलतेबद्दल तो लिहितो: The true solution lies... in recognizing that the criterion of taste is absolute, but absolute in a different way from that of the intellect...The criterion of taste is absolute, with the intuitive absoluteness of the imagination. (कित्ता, पान १२२)



श्री. अ. का. प्रियोळकर

सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

(अठराव्या शतकाच्या आरंभीं एका पोर्तुगीजानें लिहिलेला मराठी गद्य ग्रंथ)

॥ सर्वेश्वराचा ग्नान उपदेश ॥

॥ अर्वी होता तैसेंच आता अणीक सदा जुगान जुग सर्वेश्वराला आगैं स्तोत्र अणीक नमस्कार होउ ॥

॥ मोक्षाचीया वाटेवर चालायाला ग्नानसुर्याचें प्रकाश ॥ छ ॥

॥ सर्वेश्वराचा ग्नान उपदेश ॥

॥ वीस्वास भरवंसा अणीक मया सकळांस साक्षीविवेक ॥

सत्यवंत देवाचें ॥ अणीक मनुशाच्या आत्म्याचें अग्नान माणुसांमध्यें भरलें ॥छ॥ म्हणुन सर्वेश्वराच्या वेदांत अग्नानीयांच्या जमावाला गणना नाहीं म्हणुन लीहीलें ॥ ह्या कारणें सर्वेश्वराच्या उपदेशा आरंभीं दोनी जीनसांचीया वस्ता आहेत म्हणुन समजावें ॥ छ ॥ पहीली वस्त नीराकार दुसरी आकार वस्त ॥ छ ॥ नीराकार वस्तांमध्यें दोनी जीनस आहेत ॥ पहीली वस्त सकळीकांहुन थोर ॥ ती आपण होउन आहे ॥ छ ॥ त्या वस्तुला सत्यवंत देव म्हणावे ॥ त्याला सर्वेश्वर ॥ परमात्मा ॥ आदी परापर वस्तु ॥ आदी मुळ ॥ आदीकारण ॥ परंज्योति ॥ जगदेश्वर नावे सांगत्यात ॥ छ ॥ हृया देशाच्या पुराणात अणीक नावे लीहील्यात ॥ छ ॥ त्या नावाला पापाची वाईट कथा लीहुन सांगत्यात ॥ म्हणुन असली पापाची कथा अपरांपर सत्यवंत देवाला कामा नये ॥ छ ॥ हृया कारणे असलीं नावे उचारून चींतुं नये ॥ छ ॥ अम्ही हृया उपदेशामधे दोनी नांवें म्हणजे सर्वेश्वर सत्यवंत देव म्हणुन उचारिले तरी पुरे ॥ छ ॥ दुसरी नीराकार वस्त सर्वेश्वराने रचीली ती ॥ छ ॥ त्यामधें मनुशाचा आत्मा येक ॥ छ ॥ ह्या माणुसाच्या आत्म्याला अणीक नाव म्हणजे जीव म्हणत्यात ॥ माणुस आत्म्याबदल जीतो म्हणुन ॥ आत्मा शरीर सोडुन

गेला तर जीव गेला म्हणत्यात ।। म्हणुन ह्योच आत्मा जीव म्हणुं ये ।। छ ।। अखंडीत ग्नान आत्म्याचें शेवट ।। म्हणजे सुभाव जागा।। शरीर सोडून बाहीर निगाल्या उपर।। सर्वेश्वराचे सन्मुख ।। छ ।। त्याच सर्वेश्वराने अपणाहुजीर सर्व सुख भोगायाला मानुसाचा आत्मा रचिला म्हणुन ।। छ ।। म्हणजे कोण येक वस्तुला सुभाव जागा आहे ।। छ ।। भारीक वस्त तर ।। म्हणजे धोंडा ।। पाणी ।। माती खाली जात्यात ।। अपला सुभाव जागा खाली म्हणुन ।। छ ।। हळुवार वस्त तर ।। म्हणजे वीस्त्याचा जाळ ।। धुर वर जात्यात ।। आपली सुभाव जागा वर म्हणुन ।। छ ।। भारीक वस्त तर ।। हळुवार वस्त खाली ।। बळाने भीरकावले तर ।। बळ संपल्या उपर अपल्या सुभाव जाग्यावर आपल्या स्वभावान जात्यात ।। छ।। ऐसें माणसाच्या आत्म्याला चींतावे ।। छ ।। त्याचा सुभाव जागा सर्वेश्वराचें सन्मुख ।। छ ।। म्हणून शरीर सोडुन बाहीर नीगाल्या उपर ।। त्याला सर्वेश्वराचे इष्ट आहे तरी सर्वेश्वराचे सन्मुख अपुला-सुभाव जागा म्हणुन तेथेच जाईल ।। छ ।। पण त्या आत्म्याला थोर पापाचा भार आहे तरी त्याचे देव अपुल्या अपरांपर बळान खाली नरकात घालितो ।। छं ।। देवाचें अपरांपर बळ कधीं सरत नाहीं ।। म्हणुन अपल्या सुभाव जाग्यावर म्हणजे देवाहुजीर कधीं जावत नाहीं ।। पण देवाच्या बळान सदा नरकांत राहील ।। छ ।। ह्या अखंडित आत्म्याच्या नष्टाला आदी मुळ कोणतें म्हणुन पुसलें तर जें माणुसास लागतें सत्यवंत देवाचें अग्नान ।। या नष्टाला आदीमुळे म्हणुन सांगावे ।।छ ।। ह्याबदल सदा काळ सर्वेश्वराहुजीर माणुसाचा आत्मा सर्व सुखें भोगायाला ।। ग्नान उपदेश ।। अग्नान टाकुन ।। मोक्षास वाट दाखवील ।। छ ।। अवघा उपदेश ।। साहा भागांमधें संपादीन ।। छ ।। १ ।। पहीला भाग सत्यवंत देव आहे ।। कीं नाहीं म्हणुन ।। त्यो कोण वस्त म्हणुन दाखवील ।। छं ।। २ ।। दुसरा भाग ।। सत्यवंत देवाचीया करणीया शीकवील ।। छ ।। ३ ।। तीसरा भाग सत्यवंत देवाच्या माणुस अवताराचे, उत्म वर्तमान खरें करील ।। छ ।। ४ ।। चौता भाग स्वामी माणुस अवतार करून ।। माणुसपणी कष्टवल्या अपवा कष्ट ।। अणीक मरण सांगल ।। छ ।। ५ ।। पांचवा भाग स्वामी मेल्या उपर तीसऱ्या दीवशी दुसऱ्यान जीवंत झाले म्हणुन संतोष वर्तमान सांगुन त्यांत पाप नीवारण शीकवील ।। छ ।। ।।६।। साहावा भाग ।। मण [?] सुकाळ मी संउसार सरे परियंत्र ।। वर्तमान सांगुन दाखवील ।।छ।। ईतुक्यामधें तुला पुण्य करावयाला ।। पाप टाकुन त्याचे भय मनांत ठेवायाला ।। बुधि येईल तुजें मन सत्यवंत देवाला उगडून चीत देउन ।। बुधीवंत होउन सत्य उपदेश शीकवा [याला] ।।छ।। अदी एक बुधी अंतःकरणात ठेवावी ।।७।। म्हणजे देवाचें गुप्त सकळाहुन थोर ।। माणसाची बुधी कीती थोर झाली तरी सत्यवंत

देवाचें कार्ये चीतायाला लाहान ॥ छ ॥ म्हणुन तुझी बुधी देवाचें परम गुप्त बरें करून चींतायाला पुरे नाही तर ॥ अम्ही सीकवीतों तें खरें म्हणुन वीस्वासावे ॥ छ ॥ ह्या उपदेशामधें तुला काही कडु दीसले तर ॥ आत्म्याचे वोखद म्हणून समजावे ॥ छ ॥ दुखणेंकारास भलाई येयाला वैद्य देतों तें दुखणेकार रुच बगीनास्तां कडु कीं गोड म्हणुन ॥ अपुल्या बरव्यास पाहीजे म्हणुन ॥ चितुन घ्यावे ॥ छ ॥ आम्ही सर्वेश्वराचा कारण गुरु म्हणुन ॥ आत्म्यास अखंडित जीव म्हणजे मोक्ष येयाला ॥ सर्वेश्वराच्या वेदाप्रमाणी आत्म्यास वोखद लावीतों ॥ छ ॥ तें सर्वेश्वरान मिरोपिलें तसेंच अम्ही तुज्या बरव्याला मया न बुधी सांगुन लावीतों ॥ छ ॥ म्हणुन तुला काही कडु दीसलें तर ॥ रुच बगीनास्तां आत्म्याचें प्रकाश ॥ अणीक वोखद म्हणुन शेवट परीयंत्र सारा उपदेश वाचुन ॥ तुज्या अखंडीत जीवास त्यांत आहे वोखद ॥ अणीक प्रकाश तुला पाहीजे म्हणुन घेयावें ॥ छ ॥ वीवेक संपादलें ॥ सर्वेश्वरास नमस्कार ॥

पैला भाग

॥ सत्यवंत देव कोण म्हणुन दाखवीतो ॥ पैले ग्नान सुर्याचे तेज पाप पुण्य कोणते म्हणुन शीकउन ॥ माणुसांस पाप टाकुन ॥ पुण्ये करायाला थोर गर्ज आहे म्हणुनु दाखवीते ॥

देव आहे की नाही म्हणुन ॥ त्यो कोण म्हणुन वीचारायाच्या अदीं पुण्ये पाप आहे कीं नाहीं म्हणुन ॥ कोणतें म्हणुन समजावें ॥ छ ॥ पाप पुण्ये नाहीं तर देव वीचारायास गर्ज नाहीं ॥ छ ॥ अम्हांच्या पापास शास्ती देईल भय नाही म्हणुन ॥ पुण्यास उचीत देईल भरवंसा नाहीं म्हणुन ॥ तर देव आहे की नाही म्हणुन वीचारायास गर्ज नाहीं ॥ छ ॥ पण जैसें समस्तांस आत्मा शरीर आहे म्हणुन प्रकट झालें ॥ तैसेंच पापपुण्य आहे म्हणुन समस्तांस येक बुधी येक वचन ॥ छ ॥ पुण्य म्हणजे सर्वेश्वरास आवडे वचन ॥ आवडे चीत ॥ आवडे करणी पुण्य म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ पुण्याचीं दोनि जीनस आहेत ॥ पैलें गरजेचें ॥ छ ॥ म्हणजे सत्यवंत देवान सांगीतलें तें करायाला ॥ म्हणुन अदी सत्यवंत देव कोण म्हणुन बळखावें ॥ छ ॥ त्यालाच देवनमस्कार ॥ पुजा ॥ भजन करायाला ॥ त्याच देवान अपल्या वेदांत माणुसांस ऐसें बोलुन सांगीतलें म्हणुन ॥छ॥ म्हणजे तुझा देव धणी अम्ही [अणखी ?] वेगळे देव तुज नास्तील अणीक अपणच त्याच वेदांत फर्माणें सांगीतलीं ॥ तीं संभाळावीं ॥ छ ॥ दुसरें पुण्याचें जीनस बुधीचें ॥ म्हणजे करायाला फरमाण नाहीं होउन ॥ खुशीने करीत्यात ॥ छ ॥ असलें धर्म जप ॥ लेहीणें ॥ ध्यान अणीक वेवेगळी बुधीचीं पुन्यें आहेत ॥ पैलीं गर्जेचीं

अनुक्रमणिका

पुन्यें केलीं नाहीं तर थोर पाप ॥ ह्याबदल माणुस नरकांत पडायास प्राप्ती झाला ॥ छ ॥ तीं पुन्यें करायास माणुसास थोर गर्ज आहे म्हणुन दुभावावीण खरें करावें ॥ छ ॥ दुसरीं बुधीचीं पुन्यें केलीं नाहीं तर त्याबदल पाप येणार नाहीं ॥ म्हणुन खुशीचें पुन्यें सांगीतलें ॥ छ ॥ पण हें पुन्यें केलें नाहीं तर त्यांचें फळ मेळत नाही ॥ छ ॥ अणीक जे कोण खुशीचें पुण्यें करीत नाहीत त्याला गर्जेचें पुण्यें करायाला अवगड होईल ॥ छ ॥ तैसेंच पापाचीं जीनस दोन आहेत ॥ छ ॥ पैलें जन्म पाप ॥ हें माणुस मायेच्या उधरीं संभवतांच आत्म्यास लागतें ॥ छ ॥ हें आदांव पुरुषान अदीं सर्वेश्वराचें फरमाण मांडीलें त्या पापाचा खता समस्तां माणुसांच्या आत्म्यांस लागतो ॥ अवघे माणुस आदाव पुरुषाचे पुत्र म्हणुन ॥ छ ॥ पण हे पाप स्वामी येजु क्रीस्ताला अपरांपर देव म्हणुन अणीक सदां कनीके मरीयेला देवाची माता म्हणुन लागलें नाहीं ॥ छ ॥ हें आदी पुरुषाचें पाप कोणतें म्हणुन म्होरें दुसऱ्या भागांत कळल ॥ छ ॥ दुसरे पापाचे जीनस ॥ कर्मपाप ॥ म्हणजे माणुस वाईटबरें वळखायाला बुधी जाणता झाल्याउपर अपल्या खुशीन करतो पाप ॥ छ ॥ हे कर्मपाप अवघे तीन जीनसांमधें आटपलें ॥ छ ॥ म्हणजे सर्वेश्वराच्या वेदास आड वीचारितो ते ॥ बोल्तो तें करीतो तें ॥ ईतुकें कर्मपाप म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ हें कर्मपाप दुसऱ्यांनें दोन जीनसांमधें वांटावें ॥ छ ॥ पैलें उपपाप ह्या क्रुतीं माणुस नरकांत जात नाहीं ॥ छ ॥ दुसरें जीनस थोर पाप ॥ छ ॥ हें आपणास जीवीं मारीतें ॥ छ ॥ म्हणजे दोन जीनसांचा जीव चींतावा ॥ पैलें सुभावजीव ॥ हा कधीं आत्म्यास सांडुन जात नाहीं ॥ आत्मा अखंडित वस्तु म्हणुन ॥ छ ॥ दुसरें ग्नान क्रुपेचा जीव ॥ हें सर्वेश्वराचें ईष्ट आत्म्यास लागतें ॥ तेंच ग्नान क्रुपेचा जीव म्हणावे ॥ तर आत्माचा खरा जीव देवाचें ईष्ट ॥ छ ॥ जदवां आत्म्यास थोर पाप लागलें तदवां आत्मा नासुन ॥ देवाचें ईष्ट सोडून मेल्यासारीखें झाला ॥ छ ॥ तसलें पाप करतो ॥ सत्यवंत देवास फार तें देव नमस्कार ॥ भंजन ॥ अणीक वस्तुला देव म्हणुन वेतो त्यो ॥ छ ॥ हें देव दुरोठा म्हणुन खरें करावें ॥ छ॥ अणीक जीं सर्वेश्वरान अम्हांस सांगीतलीं फरमाणें मोडील्या सारीखें थोर कीं म्हान पाप होईल ॥ तर थोर पापाबदल माणुसें नरकास जात्यात ॥ नरकास जाईना होयाला देव पाप बकसीतो ॥ देवाने सांगितलें तैसेंच माणूस करीतो तर ॥ छ ॥ म्हणजे पैलें ग्नानस्नान घेयावें ॥ तें एकदाच ॥ छ ॥ त्या उपर चुकलें तर पाप संकीर्तन कीं परीवारण करावें ॥ ऐसें पापा बक्षायास सर्वेश्वरानें अपल्या गुरुला हुकूम दीले ॥ यांस धुंडावें ॥ ह्या मुलकांत पाप बकसणें होयाला उदंड उपाय सांगत्यात ॥ छ ॥ तें अवघे लटिकें ॥

या वरकन पाप बकसणें येणार नाहीं ॥ सर्वेश्वरान ते उपाव सांगीतले नाहीं म्हणुन खरें करावें ॥ तें करू नये म्हणुन ॥ हें करावें म्हणुन सर्वेश्वरानें सांगीतले ॥ हीं फरमाणें मोडतो त्यो सर्वेश्वराला आड करीतो ॥ तर त्योच देव त्याला बकसावें ॥ छ ॥ कैसें बकसावें पुसले तर त्याच देवाने अपल्या वेदांत सांगीतले तैसें पापी करतो तर बकसीतो ॥ छ ॥ या मुलकांत पाप बकसायाला जे उपाव सांगत्यात सर्वेश्वराच्या वेदांत नाहीत ॥ तर त्याबद्दल पाप बकसणें येणार नाहीं ॥ छ ॥ पाप पुण्यें कोणतें म्हणुन सांगीतल्या उपर आतां पाप टाकून पुण्यें करायाला माणुसास कोण गर्ज म्हणुन समजायाला शरीराचें ॥ आत्म्याचें अंतर बगुन सांगावें ॥ छ ॥ माणुसांस ह्या भुलोकांत दीस काडायाला जैसें वीख टाकून शरीराला बरें भोजन गर्जेन धुंडीत्यात ॥ तसेंच त्याहुन आत्म्याला बरें भोजन म्हणजे पुन्ये धुंडावें ॥ छ ॥ वीख म्हणायाचें पाप टाकावें ॥ शरीर थोड्याच दीवसांमधें नासल शंभर वरुषें परियंत्र वांचला तर अपरुप आत्मा अखंडीत वस्त, कधीं मरत नाहीं। वीख पोटांत उतरून माणुसास मारीतें। बरें भोजन तैसेंच पोटात उतरून माणुसास जी अणीक बळष्ट लोकांत वांचायाला देतें ॥ छ ॥ आत्म्यास मारीतें ॥ बरें भोजन म्हणजे पुन्ये तें तैसेंच आत्म्यांत नीपजुन आत्म्यास जीव अणीक बळ देतें ॥ छ ॥ आत्म्याचें भोजन म्हणजे पुंन्ये सदाकाल परीयंत्र सुखें दीस काडायाला कामास येईल ॥ वीख म्हणायाचें पाप सदांकाळ परीयंत्र सर्व कष्ठ भोगायाला कामास येईल ॥ छ ॥ शरीराचें वीख तरी ॥ बरें भोजन तर ॥ थोड्या दीवसां परीयंत्र मात्र कामास येईल कीं ॥ जर मरल शरीराला माणुस वीख टाकन ॥ बरें भोजन कष्टुन धुंडितो ॥ तर त्याहुन कधीं मरत नाहीं ॥ आत्म्याला वीख म्हणायाचें पाप टाकावें ॥ बरें भोजन म्हणायाचें पुन्ये कष्टुन धुंडावें ॥ छ ॥ कुळवाडी कष्टुन पाउसांत बरें बीं पेरीलें ॥ तर त्याला बरें पीक मेळल ॥ आणि उन्हाळच्यांसुखें जेवण करील ॥ नाहींतर पोटास नाहीं म्हणून मरल ॥ छ ॥ माणूस सौंसारी आहे परीयंत्र त्याला पाउसकाळा सारीखें म्हणुन सांगावें ॥ मरण उन्हाळ्यासारीखें सांगावें ॥ तदवां पापांचे पुन्याचें लाण करीतो देव ॥ छ ॥ सौंसारीं आहे परीयंत्र या कुळवाड्या सारीखें पुन्याचें बीं माणुसानें पेरीलें तर मेल्या उपर बरें पीक बरें भोजन ॥ म्हणजे अखंडीत सुख मेळल ॥ छ ॥ पापाचें बीं पेरीलें तर सर्व कष्ट नरकात सोशील ॥ बोलील्याप्रमाणी जें माणुसाला पेरीलें तेंच कापील ॥ छ ॥ तर माणुसाला पाप टाकुन पुन्ये करायाला अखंडीत गरज लागते म्हणुन खरें करावें ॥ आतां सत्यवंत देव आहे कीं नाहीं म्हणुन बगुंया ॥ छ ॥ छ ॥ छ

अनुक्रमणिका

॥ दुसरें तेज ॥

॥ सत्यवंत देव आहे म्हणून दाखवीलें ॥

पाप टाकून पुन्ये करायाला माणुसांस थोर गर्ज लागतें म्हणून खरें केल्या उपर ॥ आतां अम्हाचें पुण्ये फारीक करायाला सत्यवंत देव आहे कीं नाहीं म्हणून खरें करावें ॥ छ ॥ लटीक देवाला कीतुकें नमस्कार भजन केलें तर अखंडीत पुण्याचें उचीत म्हणजे मोक्ष देणार नाहीं ॥ लटीक देवाला मोक्ष नाहीं ॥ छ ॥ कोण येक माणुस अणीका माणुसाची चाकरी करायाला अपणाला मुषाहिरा देऊन चाकरी फारीक करायाला त्याला शक्ति आहे कीं नाहीं म्हणून अर्दी विचारीतो ॥ शक्ति आहे तर शेवा करील ॥ नाहींतर त्यास शेवा करीत नाहीं ॥ अपलें कष्ट अवघे व्यर्थ होऊन पोटास ॥ पांग्ररायास नाहीं होऊन मरल म्हणुन ॥ छ ॥ तैसेंच अखंडीत पुण्याचें फळ ॥ म्हणजे मोक्ष अम्हांस देयाला सत्यवंत देव आहे कीं नाहीं म्हणुन खरें करावें ॥ सत्यवंत देवाबगर अणीक कोणास अखंडीत मोक्ष देयाला शक्ति नाही ॥ तोच सत्यवंत देव मात्र मोक्षाचा धणी म्हणुन ॥ छ ॥ अणीक पापा कृतीं नरकांत टाकायाला त्यास मात्र अपरंपार हुकुम आहे म्हणुन ॥ ७ ॥ तर हा सत्यवंत देव आहे कीं नाहीं म्हणुन खरें करावें ॥ छ ॥ देव आहे म्हणुन समस्त बोलत्यात ॥ पण आहे म्हणुन कसें खरें करावें ॥ छ ॥ कार्ये बगुन ॥ बुधीन चींतुन ॥ कारण आहे म्हणुन खरें करावें ॥ छ ॥ म्हणजे दोन वस्तांची जीनस आहेत ॥ येकाला शरीर आहे ॥ येकाला शरीर नाहीं ॥ शरीर आहे ती वस्त शरीर डोळयांनीं बगुन वळखावें ॥ निराकार वस्त निराकार वस्तुच्या डोळयांनीं चितुन खरें करावें ॥ छ ॥ निराकार वस्तुमधें माणुसाचा आत्मा येक ॥ आत्म्याचे डोळे बुधी ॥ तर बुधीन निराकार वस्त चींतुन बगावी ॥ छ ॥ रुच नाकान ॥ शब्द जीभेन ॥ वास डोळयांनीं ॥ वर्ण कानान खरें करवत नाहीं ॥ पण रूच जीभेन ॥ शब्द कानान ॥ वर्ण शरीर डोळयानीं खरें करावें ॥ छ ॥ तैसेंच शरीर डोळयांनीं निराकार वस्त ब्रगवत नाहीं ॥ निराकार वस्त निराकार डोळयांनीं ॥ म्हणजे बुधीन चितुन बघावी ॥ छ ॥ सत्यवंत देवाला शरीर नाहीं ॥ निराकार वस्त आहे ॥ बुधीन चितुन सत्यवंत देव आहे म्हणुन खरें करावें ॥ छ ॥ माणुसाच्यान आपल्या आत्म्याला शरीर डोळयानीं बगवत नाहीं ॥ आत्म्याला शरीर नाहीं म्हणुन ॥ छ ॥ आत्म्याच्या डोळयानीं आत्मांचीया करणीया बगुन ॥ माणसाला आत्मा आहे म्हणुन खरें करितो ॥ छ ॥ म्हणजे माणुस चिंतितो ॥ बुधीसारीखें बोलतो ॥ अणीक करणीया करतो ॥ मेल्या उपर कांहीं करवत नाहीं ॥ धोंड्या ॥ माती ॥

लाकुडासारिखें चालत नाहीं ।। बोलत नाहीं ।। इतुकीयांस अखंडित आत्मा नाहीं म्हणुन ।। माणसाला अखंडित आत्मा आहे म्हणुन इतुकें करितो म्हणुन बुधीन कळतें ।। छ ।। आता परलोक भुलोक बग ।। ईतुकें अपणच येणार नाहि ।। येक गवताचें घर तर ।। बांदायास माणुस होवा। अपणच घर येणार नाहीं म्हणुन ।। छ ।। तैसेंच परलोक भुलोक बगुन तें येक आदी मुळ परापर वस्तान रचिलें म्हणुन सांगावें ।। तोच सत्यवंत देव म्हणुन खरें कर ।। छ ।। अणीक आंदळा तर तुला चितुन बग ।। छ ।। तुला आत्मा शरीर दिलें कोणी ।। चालायाला भोई ।। जेवायास धान्यें ।। पीयाला पाणी ।। तापायाला विस्तो ।। अणीक तुझ्या बरव्याला आनुभवितोस ईतुकीया वस्ता कोणी दीलीया ।। छ ।। हें अवघें कोणाचीया करणीया ।। कोणी रचीलीया ।। रचील्या उपर कोण प्रतिपाळितो ।। माणुस तर नाही ।। माणुसाला ।। अणीक कोण वस्तुला ।। देवदुताला तर ।। येक गवत ।। येक पिसु ।। येक मुंगी ।। करून ।। जीव देयाला शक्ति नाहीं ।। तर कोण येक वस्त अपण होऊनि आहे त्या वस्तुन अवघें रचिलें ।। हीच वस्त सत्यवंत देव म्हणुन खरें कर ।। छ ।। त्याच देवानें तुला अणीक समस्तांस आत्मा शरीर ।। पाणि ।। दाणा ।। विस्तो ।। झाडें ।। अणीक कितुकें आहे सौंसारामधें दिलें ।।छ।। परलोकांतून सुर्याचें प्रकाश अणीक उन दिसांत ।। रात्रि चंद्र ।। नक्षत्रें ।। अणीक आगणीत वस्ता तुज्या उपकाराला रचुन तुला दिलें ।। म्हणुन मनांत चींतुन खरें कर ।। छ ।। त्याला मात्र शेवा पुण्ये केल्यास मोक्षाचे अखंडीत सुख ।। पापांत मेल्यांस नरकाचे अखंडित कष्ट देयाला हुकुम आहे ।। म्हणुन रंजमात्र संदेह मनांत ठेउं नको ।। छ ।। ह्या बदल पुण्यावर प्रीती होउन पापाचें भें मनांत ठेउन ।। पाप ।। टाकुन ।। पुण्ये करून ।। सत्यवंत देवाला मात्र देवनमस्कार ।। भजन करावें ।। छ छ छ

।। तीसरें तेज ।।

।। येकच सत्यवंत देव आहे म्हणुन दाखवीतें ।। छ ।।

पापाला शास्ती ।। अखंडीत पुण्याला अखंडित उचीत ।। म्हणजे मोक्ष देयाला सत्यवंत देव आहे म्हणुन खरें केलें कीं ।। छ ।। आता सत्यवंत देव येकच ।। कीं उदंड म्हणुन बगावें ।। छ ।। बुधीचा ग्नानासारीखें सत्यवंत देव येकच म्हणुन खरें करावें ।। छ ।। पैला प्रस्ताव ।। येकच देवाबगर अणीक देव आहे तर ।। परलोकाचें भुलोकाचें कमावीश ।। अम्हीं बगतों तैसेंच ।। त्या रीतीन चालत नां होईल ।। छ ।। रोज सकाळीं सुर्ये उगवतो ।। रात्री मावळतो ।।

चंद्र ॥ नक्षत्रें रात्रीं उगवत्यात ॥ अमावाश ॥ पुर्णमी दिवस चुकत नाहीं ॥ घाणा समईं घाण येतें ॥ पाउसकाळीं पाउस पडतो ॥ उनकाळीं उष्टण पडतें ॥ थंड काळीं थंड ॥ वाऱ्याच्या काळीं वारें ॥ फुलांच्या काळीं फळें पीकत्यात ॥ इतुकें कमावीशाचें सुस्तावान वरुषान वरुष चुकनास्तां अम्ही बगून येकच सत्यवंत देव अवघें प्रतिपाळीतो म्हणुन खरें करावें ॥ छ ॥ दोगे तीगे देव आहेत म्हणुन सांगीतलें तर ॥ येकेका देवाला वेवेगळी बुधी ॥ वेवेगळें मन आहेत ॥ तर अपपल्या बुधीखुशीप्रमाणी परलोकाचें भुलोकाचें कमावीश येक येक चालवील ॥ म्हणुन कमावीशाला बंद नां होईल ॥ अम्हीं आतां ईतुकें सुस्तावान आहे म्हणुन बगतो कीं ॥ तर लोकाचें भुलोकाचें कमावीश येकच सत्यवंत देव अपुलीया बुधी खुशी सारीखें करीतो म्हणुन खरें करावें ॥ छ ॥ त्याच सत्यवंत देवाबगर अणीक सत्यवंत देव नाहीं ॥ छ ॥ दुसरा प्रस्ताव ॥ माणुसांमधें येक घरास बरी घर आस्तीती होयाला ॥ घरास येक धणी आसावा ॥ राज्येस्तीती बरें करुन होयाला ॥ राज्याला येकच राजा होवा ॥ नाहींतर बंध नाहीं होऊन अवघें घर ॥ अवघें राज्य नासल म्हणुन बुधीसारीखें परीक्षा होउन द्रिष्टी पडतें ॥ छ ॥ म्हणुन परलोक भुलोक सत्यवंत देवाच्या येक घरा येका राज्या सारीखें चींतुन येक सत्यवंत देव प्रतीपाळीतो म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ तीसरा प्रस्ताव सत्यवंत देवाचें नांव सर्वेश्वर ॥ म्हणजे सकळांस साहेब धणी ॥ ह्या सर्वेश्वराबगर अणीक देव आहे म्हणुन सांगतोस तर ॥ बुधीसारीखें होणार नाहीं ॥ छ ॥ म्हणजे दुसरा देव सर्वेश्वराहुन थोर तर ॥ त्या सारीखा तर ॥ सर्वेश्वराहुन ल्हान तर असावा ॥ छ ॥ सर्वेश्वराहुन थोर तर ॥ सकळांहुन थोर आहे ती वस्त ॥ सकळांस धणी म्हणुन ॥ त्योच सत्यवंत देव म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ येकयेका सारीखा तर ॥ त्यां दोगा देवांमधें कोणहीं सर्वेश्वर न्हवे ॥ कोणहीं सत्यवंत देव न्हवे ॥ सर्वेश्वर अणीक सत्यवंत देव येक ॥ सकळांस साहेब धणी ॥ म्हणुन सारीखा सारिखयाला साहेब धणी होणार नाही ॥ म्हणून त्यां दोघां सारीखया देवांमधें कोणहीं सर्वेश्वर न्हवे ॥ कोणही सत्यवंत देव न्हवे ॥ छ ॥ येक येकाहुन ल्हान तर ॥ ल्हान आहे तो सर्वेश्वर होणार नाहीं ॥ ल्हान आहे तो आपणाहुन थोर आहे त्याला साहेब धणी न्हवे म्हणुन ॥ तर ल्हान आहे त्यो सर्वेश्वर न्हवे ॥ सत्यवंत देव न्हवे॥छ॥ चौता प्रस्ताव ॥ सकळांस येकच सूर्य ॥ तसेंच सकळांस येकच सुर्य ॥ तसेंच सकळीस येकच सर्वेश्वर ॥ तो येकच सत्यवंत देव मात्र खरें कर ॥ त्या बरी भक्ती वीस्वास ठेवावें ॥

।। चौतें तेज ।।

।। येकच सत्यवंत देव आस्तां तोच देव ।।

त्रित्व होऊनी आहे म्हणुन दाखवीते ।।

येकच सत्यवंत देव आहे म्हणुन खरें केल्याउपर ।। त्यो सत्यवंत देव त्रित्व होउनि आहे म्हणुन सत्य मानावें ।। म्हणजे पिता ।। पुत्रु ।। स्पिरितु सांतु तीगजण येकच देव सुभाव ।। येकच बुधी ।। येकच मन ।। येकच चित्त ।। येकच दया ।। येकच बळ तीग जणांला ।। अपरांपर येकच सर्व बरवें होउनि आहेत म्हणुन पिता ।। पुत्रु ।। स्पिरीतु सांतु तीग जण येकच सत्यवंत देव सर्वेश्वर ।। म्हणुन पीत्यानें परलोक भुलोक रचिला ।। पुत्राने परलोक भुलोक रचिला ।। स्पिरीतु सांताने परलोक भुलोक रचिला ।। तीग जणाने येकाच देवान ।। येकाच करणीयानें अवघें रचिलें ।। छ ।। अवघें रचुन अवघें येकाच करणीयानें प्रतिपाळ करीतो ।। छ ।। कसें करून येक सर्वेश्वर आस्ता पिता ।। पुत्रु स्पिरीतु सांतु तीग जण होत्यात ।। म्हणुन चिंतितोस तर ।। असल्या कार्यामधें माणुसाची बुधी चिंतायाला ।। बोलायाला ना पुरे ।। असलें देवाचें गुप्त माणुसाचीयां बुधीहुन अधीक उंच अपरांपर थोर आहे म्हणुन ।। पण जें त्या सर्वेश्वरानें अपल्या वेदांत माणुसांला जाणवीलें ।। तें सत्य मानावें ।। छ ।। अम्ही काये येक उपमा देऊन तुला उलगडुन सांगतों ।। छ ।। म्हणजे माणुसाचा आत्मा येक ।। त्याला याद ।। मत ।। खुशी ।। तीन भाग आहेत ।। याद त्योच आत्मा ।। मती त्योच आत्मा ।। खुशी त्योच आत्मा ।। आत्मा येकच ।। भाग तीन ।। ते तीनी भाग त्योच आत्मा ।। छ ।। आत्मा वेगळा ।। अणीक भाग वेगळे होत नाहीं ।। छ ।। पिता ।। पुत्रु ।। स्पिरितु सांतु तीग जण येकच देव ।। तीग जणांला येकच देव सुभाव म्हणुन ।। छ ।। अणीक त्योच देव सुभाव तीग जण वेगळें करून राहवत नाहीं ।। येक जण दोग जणांस सोडुन राहत नाहीं ।। पण तीगजण येकच देव सुभावांत सदां मेळून आहेत ।। छ ।। कसें करून देव सुभावामधें पिता ।। पुत्रु ।। स्पीरीतु सांतु तीग जण जाले म्हणुन पुसले तर ।। सांगतों ।। तों ।। छ ।। अम्ही माणुस येक वस्त वळखायास अम्हांच्या आत्म्यांत त्या वस्तुचा येक सुरूप निपजवितों ।। त्या सुरुपावरून अम्ही ती वस्त चिंतुन वळखीतों ।। तसेंच अपणाला वळखायाला अपल्या आत्म्यांत अपला सुरूप निपजवून अपण अपणास वळखावें ।। छ ।। पण अपल्या आत्म्यांत निपजतो अपुला सुरूप अपुला पुत्र म्हणुन सांगवत नाहीं ।। त्या सुरूपाला अपला माणुस सुभाव नाहीं म्हणुन ।।

अपण येक अरशांत अपणास वळखायाला बगितले तैसेंच ॥ आरशांत द्रीष्टी पडतो अम्हांचा सुरूप ॥ अम्हांचा पुत्रु न्हवे ॥ अम्हांचा माणुस सुभाव त्या सुरूपाला नाहीं म्हणुन ॥ अम्हांचा माणुस सुभाव असला तर ॥ अम्हांचा पुत्र म्हणुन सांगावें होतें ॥ अम्हीं त्यास निपजवीला म्हणुन ॥ पण माणुस सुभाव नाहींत तर तो सुरूप मात्र अम्हीं बगुन ॥ अम्हांस वळखितों ॥ छ ॥ सर्वेश्वर आतां अपणास वळखितो तैसेंच अनादि धर्म अपणास वळखिला ॥ त्याच बाप सर्वेश्वर अपणास वळखतांच ॥ अपणामधें अपला सुरूप निपजविला ॥ छ ॥ त्या सुरूपाला त्योच सर्वेश्वराचा सुभाव आहे ॥ तीच बुधी ॥ मन ॥ नीत ॥ दया ॥ अपरांपर पुन्य अवघें आहे ॥ म्हणुन तो सुरूप सत्यवंत देव सर्वेश्वर अनादि पित्याचा खरा पुत्र ॥ पित्यासारीखा देव म्हणुन खरें करावें ॥ त्योच पुत्र सर्वेश्वराच्या बुधींचें वचन म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ अणीक जैसें माणुसामधें पुत्र नीपजायाला भोग ॥ अणीक उणेपण आहे तैसें देवाठाईं आहे म्हणुन चींतु नको ॥ देवाचें कार्य सुर्याहून नीतळ ॥ छ ॥ पित्याला अणीक पुत्राला दोगजणांमधें येकमेकांस सारीखी प्रीती आहे ॥ ही देवाची प्रीति स्पीरीतु सांतु म्हणावा ॥ हा स्पीरीतु सांतु पीत्या ॥ अणीक पुत्रासारीखा सत्यवंत देव सर्वेश्वर ॥ त्याला त्योच देव सुभाव आहे म्हणुन ॥ छ ॥ देवा ठाईं देव सुभाव ॥ बुधी ॥ खुशी ॥ प्रीती वेगळीया वस्ता न्हवेत ॥ येक येकावीण राहत नाहीं ॥ पण सुभाव पुण्ये येकच ॥ छ ॥ न्हान बुधीला कितुकें अपरांपर बरवें आहे ॥ प्रीतीला ॥ खुशीला तीतुकें आहे ॥ येक उणे येक आधीक चिंतुन म्हणु नये ॥ त्यो पुत्र पित्याचें ग्नान ॥ स्पीरीत सांतु पीत्याची अणीक पुत्राची प्रीती म्हणुन ॥ पिता ॥ पुत्र ॥ स्पीरीतु सांतु येकच सारीखा सत्यवंत देव सर्वेश्वर चिंतुन सत्य मानावें ॥ छ ॥ पीत्यान अनादी अपणासी वळखीला ॥ म्हणुन कधीं पुत्र नास्तां पिता नां होता ॥ अणीक पिता ॥ पुत्र येकमेकांवर कदीं प्रीतीन नास्तां न्होते ॥ म्हणुन पिता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु नास्तां कधीं सत्यवंत देव नां होता ॥ अनादि पिता ॥ अनादि पुत्रु ॥ अनादी स्पिरीतु सांतु ॥ अनादि येकच सत्यवंत देव सदां होता ॥ येक जण येक जणाच्या अदीं ॥ येक मागें होता म्हणुन चितु नये ॥ छ ॥ इतुकें ऐकुन कळत नाहीं ॥ तरी कैसें करून सत्य मानावें म्हणुन सांगतोस तरी ॥ हें अम्हास सांग आतां ॥ तुज्या मायेचीया उधरींत कैसे करून मानुस संभवलास ॥ कैसें करून येक शीर झालें ॥ त्यांत मेंदु ॥ दोहीकडे कान ऐकायाला ॥ मोहोरे दोनी डोळे बगायाला ॥ नाक वास घेयाला ॥ अणीक दम सोडायाला ॥ तोंड बोलायाला ॥ जेवायाला ॥ जीभ रूच घेयाला ॥ खाणें आंत जायाला वाट म्हणजे घसा ॥ पीतोस तें जेवीतोस तें ॥ जीर्ण होयाला कोतळा जागा ॥ जीर्ण

झाल्या उपर कामास न ये तें बाहीर जायाला पाण्याला येक वाट जेवीलें तें कामास न ये तें बाहीर जायाला येक वाट ॥ उरांत काळीज ॥ फोपीस ॥ पीत ॥ हृदय म्हणजे जीवाचा झरा ॥ त्यांतून नद्यां सारीखीया अवघ्या शरीरामधें शरीरामधे शीरा वांटुन ॥ दुकण्याचें गुण समजायाला नाडि । हात ॥ पाये ॥ बोटें ॥ नखें ॥ अवघेया शरीराला हाडें सारीखीया जाग्यावर घडुन ॥ अणिक तुला आहे तें ॥ ईतुकें तुज्या माथेचीया उधरींत कोणी केलें ॥ देवान केलें कीं ॥ कैसें केलें ॥ अवघें कैसें बांधीलें ॥ कैशान जोडीलें ॥ अवघें कैसें बांधीलें ॥ कैशान जोडीलें ॥ अवघें देवान केलें म्हणुन खरें ॥ कैसें केलें म्हणुन तुला कळत नाहीं ॥ तर तुजमधें अहे तें तुला कळत नाहीं ॥ छ ॥ तर तुजमधे अहे तें तुला कळत नाहीं तर समस्तां बुधीहुन थोर आहे देवाचें उत्म गुप्त कैसें कळल ॥ तुजमधें आहेता ईतुकीया वस्ता कळत नाहींत ॥ पण आहेत म्हणुन सत्य मानितोस कीं ॥ तर देवाचें उत्म गुप्त तुला कळत नाहीं तर द्रढ मनभावीं सत्य मानावें ॥छ॥ अम्हांस देवाचें गुप्त कळायाला खाईदा नाहीं ॥ पण सत्यवंत देव लटीक बोलत नाहीं ॥ म्हणुन सत्यवंत देवान अपलें परम अम्हीं सत्य मानायाला अम्हांस जाणवीलें म्हणुन अम्हीं द्रढ मन भावीं वीस्वासुन पिता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु तीगजण येकच सत्यवंत देव आहे म्हणुन सत्य मानुन सांगायाला खाईदा आहे ॥ छ छ छ

॥ पांचवे तेज ॥

॥ येकच सत्यवंत देवाचीं लक्षणें दाखवितें ॥

येकच सत्यवंत देव त्रीत्व होउनी आहे म्हणुन ॥ म्हणजे ॥ पीता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु खरें केल्या उपरी ॥ त्याचा सत्यवंत देवास वळखायाला ॥ त्याच्या स्वभावलक्षणांमधें साहा लक्षणें उळगडून सांगतों ॥ हीं साहा लक्षणें ह्या ग्रंथासी लोकामधें अटपलीं ॥ स्वयंभु ॥ अनादि ॥ आशरीरी ॥ समस्त सुभस्वरूपी का ॥ सर्वव्याप्तीनि ॥ सर्वेशंमीदानंद मोमेहा ॥ छ ॥ ईतुक्या वस्ता सर्वेश्वराने केल्या ॥ इतुक्यां वस्ताला वेवेगळीं स्वभावलक्षणें दिलीं ॥ त्या त्या वस्तुला वळखुन ॥ वेगळी वस्त सांगना होवाला ॥ पण लक्षणांसारीखें अवघीया वस्ता त्यांच्या नांवानी नीवाडायाला ॥ छ ॥ म्हणजे माणसाचीं लक्षणें हीं ॥ शरीर अणीक बुधी ॥ ज्या शरीर अणीक बुधी आहे ॥ ती वस्त मनुश्य म्हणून सांगावें ॥ माणुस वेगळें करून ॥ अणीक वस्तांस शरीर आहे तर ॥ बुधी नाहीं ॥ म्हणुन हीं माणुसाचीं खरीं लक्षणें ॥ तैसेंच वरकड वस्ता अवघीया ॥ छ ॥ बैलाला बैलाचें लक्षण आहे ॥ तें बगुन बैल म्हणुन सांगयाला ॥ हती ॥ घोडा ॥ अणीक वस्त सांगला होयाला, तैसेंच वरकड वस्ता वळखुन लक्षणा

प्रमाणी फलाणी वस्त म्हणुन सांगावें ।। छ ।। इतुक्या वस्तांमधें अपल्या स्वभा-वानें सत्यवंत देव येक वस्त आहे कीं ।। तर त्यो सत्यवंत देव वळखायाला सत्यवंत देवाचीं साहा सुभाव लक्षणें आहेत ।। छ ।। हीं साहा स्वभावलक्षणें उलगडुन ईतुक्या वस्तां मधें सत्यवंत देव कोण म्हणुन वळखावें ।। छ ।। पैलें लक्षण ।। स्वयंभु ।। म्हणजे सत्यवंत देव सर्वेश्वर अपण होउनी आहे ।। दुसरें ।। अनादी ।। म्हणजे सत्यवंत देव अनादी होउन ।। तीसरें ।। आशरीरी ।। म्हणजे सत्यवंत देव नीराकार होउन आहे ।। चौतें ।। समस्त सुभ स्वरूपीका म्हणजें अपरांपर सर्व बरवें होउनी आहे ।। पांचवें ।। सर्व व्याप्तीमी म्हणजे सत्यवंत देव सर्वठाईं व्यापीला आहे ।। सहावें ।। सर्वेशं ।। म्हणजे सत्यवंत देव सकळांस आदी-कारण होउनी आहे ।। छ ।। अपण होउनी आहे ।। म्हणजे अवघ्यां वस्तांला आरंभ नीपज आहे ।। सत्यवंत देवाला मात्र आरंभ नीपज नाहीं ।। अनादी नीपज आहे तर ।। त्याच्या अदीं अणीक वस्त होवी ।। ऐसें गणीत नास्ता अपरांपरी चालावें ।। ऐसें सांगीतलें तर कदीं येक आदी मुळ मेळना होईल ।। येक आदि मुळ परापर वस्तू आहे म्हणुन बुधी प्रमाणी अवघे सांगत्यात कीं ।। तरी त्योच सत्यवंत देव आरंभ नीपज नास्तां अपण होउनी आहे म्हणुन खरें करावें ।। छ ।। हें बरें करून तुला कळायाला येक उपमा सांगतों ।। येक झाड बग ।। त्या झाडाला थोरलें लाकूड आहे ।। ढाळें ।। पानें ।। फळें ।। अपरमीत आहेत ।। त्या आगणीत वस्तांला येक मुळ आहे ।। मुळ नाही तर लाकुड ।। फळें ।। ढाळे ।। पानें नास्तील ।। तैसेंच परलोक भुलोक अवघें येक झाडासारीखें चींतावें ।। छ ।। ह्या सकळांस येक आदी मुळ सत्यवंत देव आहे ।। मुळ अपण होऊनी आस्तां त्याचें अदीं अणीक वस्त व्होती ।। म्हणुन अवघें त्यापासुन आले ।। अणीक त्यापासुन आहेत ।। मुळ नाहीं तर अवघें पडुन काहीं नाहीं होईल ।। छ ।। दुसरें लक्षण ।। अनादी ।। म्हणजे सत्यवंत देव अनादीं होऊनी आहे ।। त्याला शेवट नाहीं ।। मरण नाहीं ।। आदी अंत नाहीं ।। सदां काळ अनादी धर्नें होता तैसेंच आतां आहे ।। म्होरे सदा काळ असल ।।छ।। तीसरें लक्षण ।। आशरीरी ।। म्हणजे सत्यवंत देव नीराकार होउन आहे ।। त्याला शरीर नाहीं ।। शरीर असलें तर मोईनकड असल ।। ईतुकें मोटें ।। ईतुकें उंच सांगावें होतें ।। सत्यवंत देव अपरांपर ।। म्हणुन ईतुका मोठा ।। ईतुका उंच म्हणुन सांगवत नाही ।। छ ।। अणीक शरीराला दु:खी ।। मरण ।। भुक तान अणीक उणेंपण लागतें ।। सत्यवंत देवाला अपरांपर बरवें आहे ।। म्हणुन कधीं त्याला काहीं उणे येणार नाहीं ।। ह्यावर शरीर असलें तर ।। येक जाग्यावर असल ।। येक जाग्यावर नासल ।। सत्यवंत देव सदां सर्व ठाईं आहे म्हणुन ।। त्याला शरीर नाहीं ।। छ ।। छ ।।



प्रा. म. दा. साठे

‘ गीता व पुनर्जन्म– एक अभ्यास ’

वैदिक धर्म व वैदिक संस्कृति यातील काही सिद्धांत व तत्त्वे ही गृहीत कृत्ये म्हणून समजली जातात. त्यांपैकी पुनर्जन्मसिद्धान्त हे एक आहे. अगदी वेदकालापासून तो आधुनिक कालापर्यंत म्हणजे पाश्चात्य विज्ञानाचा व संस्कृतीचा पगडा भारतीय संस्कृतीवर पडेपर्यंत या सिद्धांताविषयी फारसा मतभेद कोणी दर्शविला नाही. वेद, उपनिषदे, गीता, पुराणे, काव्य-नाटके, शास्त्रे, ललित वाङमय या सर्वांत पुनर्जन्मसिद्धान्त केवळ मान्य नव्हे तर त्यावर इतर सर्व सिद्धान्त उभे आहेत. गीतेचे तत्त्वज्ञान असेच पुनर्जन्मसिद्धान्तावर आधारलेले आहे. हा सिद्धान्त मान्य न केल्यास गीतेतील तत्त्वज्ञान कोलमडून पडेल यात शंका नाही ? तात्पर्य, पुनर्जन्माची कल्पना थेट वेदकालाइतकी प्राचीन आहे.

‘अव सृज पुनरग्ने पितृभ्यो यस्त आहुतश्चरति स्वधाभिः ।
आयुर्वसान उप वेतु शेषः संगच्छतां तन्वा जातवेदः (ऋ. १०।१६।५)

याचा अर्थ– ‘अग्निसंस्कार केलेल्या मृत माणसाला अग्नीने पितृलोकात न्यावे, नंतर तेजस्वी देह देऊन परत पाठवावे ’ अशी ही प्रार्थना आहे. तसेच ऋ. १०। १४।८ यांत ‘तेजस्वी शरीराने युक्त होऊन परत ये ’ असे म्हटले आहे. असे अनेक संदर्भ देता येतील. नचिकेत प्रथम यमलोकाला गेला व मागाहून तो पित्याच्या घरी आला असे म्हटले आहे ते पुनर्जन्मसूचक आहे. हे झाले वेदासंबंधी. उपनिषदांतही असेच अनेक उल्लेख आहेत. उदाहरणार्थ, ‘स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते ’ (ऐतरेय ४।४). तसेच ‘ तदेव सक्तः सह कर्मणैति लिंगं मनो यत्र निषिक्तमस्य । तस्माल्लोकात्पुनरैति (बृहदा. ४।४।६); किंवा ‘ जरां मृत्युं पुनरेवापि यान्ति ।’ (मुं. १।२।७). पुराणातून किती तरी उदाहरणे देता येतील. बाणाच्या कादंबरीत कितीतरी पात्रांनी पुनर्जन्म घेतलेले दाखविले आहेत. कालिदासाने ‘शाकुंतल नाटकात असाच पुनर्जन्मसिद्धान्ताचा उल्लेख पांचव्या अंकांत केला आहे तो येणेप्रमाणे —

अनुक्रमणिका

' रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।
पर्युत्सुकी भवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः ।।
तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वम् ।
भावस्थिराणि जननान्तर सौहृदानि ' ॥

यात ' अबोधपूर्वं जननान्तर सौहृदानि चेतसा नूनं स्मरति ' असे स्पष्ट म्हटले आहे. आधुनिक कालांत ज्ञानेश्वरादि संतपरंपरेप्रमाणे पुनर्जन्म मानतात. श्री विवेकानंद व त्यांचे गुरु रामकृष्ण परमहंस हे बुद्धिवादी असूनही पुनर्जन्मसिद्धान्त मानीत होते. हे झाले पौर्वात्य विद्वानांविषयी. पण प्राचीन काली ग्रीस देशातील तत्त्वज्ञानी प्लेटो वगैरेही पुनर्जन्म मानीत असत. प्लेटो म्हणतो, ' आपले सध्याचे ज्ञान म्हणजे पूर्व जन्मातील स्मृतीच होय.' (knowlelge is but rimembrance). आधुनिक कालातही जर्मन तत्त्वज्ञ शोपेन हौर व नित्शे हे जडवादी नसून प्रत्येक प्रत्येक जडद्रव्यांत थोडयाफार प्रमाणात सचेतनत्व असते व जडवस्तु नष्ट झाली तरी चेतनत्व दुसरे रूप धारण करते या मताचे होते. इतका प्रपंच करण्याचे कारण हेच की पुनर्जन्मावर श्रद्धा हे एक गृहीतकृत्य मानले गेले आहे. पण –

पण विज्ञान युगात —

अलीकडे विज्ञानयुगांत कोणतीही गोष्ट गृहीतकृत्य समजून त्यावर पुढील इमारत उभारणे मान्य केले जात नाही. काही गोष्टींचा मूलभूत आधार मानावयास प्रत्यक्ष पुरावा पाहिजे. किंवा पहिल्याने एकादी गोष्ट गृहीतकृत्य मानली तरी ती पुढें पुराव्यांनी सिद्ध केली पाहिजे. काही गोष्टींची उपपत्ति लागत नाही म्हणून एखादी गोष्ट धरून चालणे हे अशास्त्रीय आहे. कारण पुढे ती उपपत्ति इतर कारणांनी दाखविता आल्यास पूर्वीची सर्व इमारत ढासळते ! उदाहरणार्थ, पूर्वी सूर्य पृथ्वीभोंवती फिरतो असे समजले जात असे. पण गॅलिलिओ व कोपर्निकस यांनी प्रयोग करून प्रत्यक्ष पुरावे दाखल करून जेव्हा पृथ्वीच आपल्या भोवती फिरते व सूर्य स्थिर आहे असे सिद्ध केले तेव्हां पूर्वीचा सिद्धान्त कोलमडून पडला ! त्याप्रमाणे पुनर्जन्माचा सिद्धान्त न मानल्यास आज ज्या कांही गोष्टींची उपपत्ति लागत नाही ती लागण्याचा संभव आहे. वैदिक धर्माशिवाय इतर ख्रिश्चन, इस्लाम वगैरे धर्म पुनर्जन्म मानीत नाहीत तरी त्यांचे अडत नाही ! उलट ते या सिद्धान्ताची टवाळी करतात व मृत देहाचे दहन न करता पुरतात. केव्हातरी ईश्वर त्यांच्या कृत्यांचा निवाडा करील व त्या जीवात्म्यांना त्यांच्या बऱ्यावाईट कृत्याप्रमाणे स्वर्गांत किंवा नरकांत पाठवील. पण पुढे त्यांचे कायमचे वसतिस्थान तेथ होणार असे गृहीत कृत्य हे विज्ञानी तरी कसे मानतात हे एक आश्चर्यच आहे !

ते काही असो. भारतात अलीकडे पुनर्जन्म मानणे मूर्खपणाचे व अडाणीपणाचे समजले जाऊ लागले आहे. एखादा मोठा विद्वान आपल्या भाषणात मोठ्या डौलाने म्हणतो, ' माझा पुनर्जन्मावर विश्वास नाही पण जर असेलच तर मी भारतातच पुनः जन्म घेण्याची इच्छा करीन.' इति कै. रँ. परांजपे.

पुनर्जन्माची शास्त्रीय चिकित्सा

हे सर्व लक्षात घेऊन कै. ज. स. तथा तात्यासाहेब करंदीकर यांनी आपल्या ' गीतातत्त्वमंजरी ' या ग्रंथांत ' पुनर्जन्माची शास्त्रीय चिकित्सा ' असे एक प्रकरण घातले असून त्यात आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धान्ताना धरून पुनर्जन्म सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यात त्यावरील येणाऱ्या आक्षेपांचे खंडन केले आहे. शास्त्रीय चिकित्सा करून युक्तिवादही केला आहे. पण तो सर्वानाच पटेल असे नाही.

आता प्रस्तुत विषयाकडे वळू

गीतेचे तत्त्वज्ञान सर्वमान्य असले तरी त्यातील पुनर्जन्मसिद्धान्तावर मात्र काहींची श्रद्धा नाही ! परंतु असा ' अर्धजरतीन्याय ' मान्य करता येत नाही. आमचे असे स्पष्ट मत आहे की गीतेचे तत्त्वज्ञानच पूर्वजन्मसिद्धान्तावर आधारलेले आहे. तेव्हा गीतातत्त्व मान्य केल्यास पुनर्जन्मसिद्धान्त मान्य केलाच पाहिजे. गीतेत कर्मयोग सांगितला आहे तो मान्य करण्यास पुनर्जन्मसिद्धान्त आड येत नाही असे आधुनिक विद्वान् म्हणतात. परंतु गीतेत केवळ कर्मयोगच अखेरचे ध्येय सांगितले नसून त्यायोगे अंतिम मोक्ष मिळविण्याचे ध्येय गाठण्याचे प्रतिपादन केले आहे. तेव्हा गीतातत्त्व मानून पुनर्जन्मसिद्धान्त झटकून मोकळे होण्याचे साधणार नाही ! याचे आता अध्यायवार विवेचन करण्यात येत आहे.

' गीतेतील पुनर्जन्मसिद्धान्त '

गीतेतील अठरा अध्यायांपैकी १०,११ व १२ अध्याय वगळले तर बाकीच्या सर्व अध्यायात पुनर्जन्माचा उल्लेख असून काही ठिकाणी तर ' पुनर्जन्म न विद्यते ' असा त्या शब्दाचा स्पष्ट निर्देश आहे ! गीतेत 'अर्जुन उवाच ' म्हणून अर्जुनाने भगवान् कृष्णाला अनेक प्रश्न विचारले आहेत व कृष्णाने त्यांची उत्तरे पुनर्जन्मसिद्धान्त मान्य करून त्याच्या आधाराने दिली आहेत. या प्रश्नांत पुनर्जन्माच्या सत्यतेचा प्रश्न नाही कारण उभयपक्षी ते गृहीतकृत्य समजले गेले आहे. नाहीतर अर्जुनासारख्या चिकित्सकाने मुळावरच आघात घातला असता ! पण तसे झालेले नाही. गीतेत मतभेदाचे अनेक प्रश्न आहेत. उदाहरणार्थ, संन्यासमार्ग म्हणजेच

अनुक्रमणिका

ज्ञानमार्ग की कर्मयोगमार्ग अथवा भक्तिमार्ग; द्वैत की अद्वैत, सगुण ब्रह्म की निर्गुण ब्रह्म, गीताशास्त्र हे नीतिशास्त्र आहे की धर्मशास्त्र आहे अथवा केवळ अध्यात्म (Metaphysics) आहे असे अनेकवाद आहेत पण सर्वांनी पुनर्जन्म मान्य केला आहे ! लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्य' ग्रंथाच्या पहिल्याच पानावर शिरोभागी 'The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion' अशी ओळ घातली आहे व गीतेचे सार 'ज्ञानपूर्वक भक्तियुक्त कर्मयोग' असे जरी सांगितले आहे तरी तो एक मोक्षमार्ग आहे असे त्यांचे ठासून सांगणे आहे.

अर्जुनाचे प्रश्न व त्याला भगवान कृष्णाचे उत्तर

१ प्रश्न– अर्जुनाने विचारले– "हे मधुसूदना, परमपूज्य असे जे भीष्म व द्रोण यांच्याशी मी युद्धात त्यांचे विरुद्ध उलट बाण सोडून कसा लढू ? त्यांना न मारता भिक्षा मागून पोट भरणेही श्रेयस्कर. आम्ही जय मिळवावा किंवा त्यांनी आम्हांस जिंकावे यापैकी आम्हास श्रेयस्कर कोणते ? माझ्या मनाला कर्तव्याचा मोह पडला आहे म्हणून शरण येऊन मी तुम्हांस विचारीत आहे. निश्चयेकरून श्रेयस्कर असेल ते मला सांगा."

उत्तर– भगवान् कृष्ण म्हणाले.[१] "अर्जुना, तू असे पहा की मी पूर्वी नव्हतो असे तर नाहीच. तसेच तू व हे राजे नव्हते असे नाही व आपण यापुढे होणार नाही असेही नाही. देह धारण करणाऱ्यास या देहात ज्याप्रमाणे बालपण, तरुण-पण आणि म्हातारपण प्राप्त होते त्याप्रमाणेच दुसरा देह प्राप्त होतो म्हणून ज्ञानी पुरुष मोह पावत नाही. हा आत्मा कधी जन्मत नाही व मरत नाही व एकदा होऊन पुनः होणार नाही असेही नाही. ज्याप्रमाणे एखादा मनुष्य जुनी वस्त्रे टाकून देऊन दुसरी नवी ग्रहण करतो, त्याप्रमाणे देही म्हणजे या शरीराचा मालक आत्मा जुनी शरीरे टाकून देऊन दुसऱ्या नव्या शरीराशी संगम पावतो. शिवाय असे पहा की जो जन्मला त्याला मृत्यु निश्चित आहे आणि जो मेला त्याला जन्म निश्चित आहे म्हणून या अपरिहार्य गोष्टीचा तुला शोक करणे उचित नाही."

---

१. न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतःपरम् ।। गीता २।१२
देहिनोऽस्मिन् यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।
तथा देहान्तरप्राप्तिः धीरस्तत्र न मुह्यति ।। गीता २।१३
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ।। गी. २।२२
न जायते म्रियते वा कदाचित् नायं भूत्वा भविता वा न भूयः । गी. २।२०

भगवान् कृष्णाने अर्जुनाचे केलेले समाधान पुनर्जन्मसिद्धान्त गृहीतकृत्य धरून केले आहे; व तो दोघानाही मान्य असल्याने अर्जुनाचे समाधानही झाले. गीतेत कर्मयोगाचे विवेचन करीत असता भगवान् कृष्ण म्हणाले, हे अर्जुना, हा त्रिकालाबाधित कर्मयोग मी सूर्याला सांगितला तोच सूर्याने आपला पुत्र जो मनु त्यास सांगितला. पुढे मनूने आपला पुत्र जो इक्ष्वाकु त्याला तो सांगितला. अशा परंपरेने प्राप्त झालेला हा कर्मयोग राजर्षींना माहीत झाला. पण दीर्घकालाने तोच कर्मयोग या लोकी नष्ट झाला. तोच तुला, तू माझा भक्त असल्याने, मी सांगत आहे. यावर अर्जुनाने प्रश्न केला.

प्रश्न :– 'हे कृष्णा, तुझा जन्म अलीकडचा व सूर्याचा तर पलीकडला म्हणजे पूर्वीचा. असे असता तुम्ही सूर्याला म्हणजे विवस्वानाला तो प्रथम सांगितला हे मी कसे ओळखावे ? हे कसे संभवते ?

उत्तर :– भगवान् म्हणाले,[२] "अर्जुना, माझे आणि तुझे पुष्कळ जन्म झाले आहेत ते सर्व मी जाणतो पण तू जाणीत नाहीस. जेव्हा जेव्हा धर्माची ग्लानी होऊन अधर्माचे प्राबल्य माजते तेव्हा मी स्वतः जन्म (अवतार) साधूंच्या संरक्षणार्थ व दुष्टांचे निर्दालन करण्यासाठी युगी युगी धर्मसंस्थापनेसाठी जन्म घेत असतो. हे जो जाणतो तो मृत्यूनंतर पुनः जन्मास येत नाही तर मला येऊन मिळतो."

पुनर्जन्म व त्याच्या निवृत्तीचे उपाय

पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभीच अर्जुनाने भगवान् कृष्णाला प्रश्न केला.

(३) प्रश्न :– 'हे कृष्णा, संन्यास व कर्मयोग हे दोन्हीही आपापल्यापरी श्रेष्ठ आहेत असे तुम्ही सांगता पण त्यामध्ये अधिक श्रेयस्कर कोणता की जो आचरिला असता पुनर्जन्माच्या फेऱ्यातून सुटून तुमच्याशी मी एकरूप होईन.

---

२. बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परन्तप ॥ गीता ४।५
यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ गीता ४।७
जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ गीता ४।९

उत्तर[३]:– "दोहोमध्ये मोक्षप्राप्तीसाठी कर्मयोग श्रेष्ठ आहे. हा योग आचरीत असताना ज्यांचे स्वतःचे अज्ञान ज्ञानाने नष्ट झाले त्यांना सूर्याप्रमाणे त्यांचे ज्ञान परमार्थतत्त्वप्रकाशित करून देते आणि त्या परमार्थतत्त्वातच ज्यांची बुद्धि रंगली, तेथेच ज्यांचे मन रमले व जे तन्निष्ठ व तत्परायण झाले त्यांचे पाप निःशेष धुऊन जाऊन ते पुनः जन्मास येत नाहीत. म्हणजे त्याना मोक्ष मिळतो."

मोक्षप्रातीसाठी अनेकजन्म

पुनर्जन्मसिद्धान्तावर गीतेचे तत्त्वज्ञान आधारलेले आहे याचा प्रत्यक्ष पुरावा सहाव्या अध्यायाच्या शेवटी अर्जुनाच्या एका प्रश्नाचे उत्तरात सापडतो. कसा ते पहा–

प्रश्न– अर्जुनाने प्रश्न केला कीं हे कृष्णा, पुरेसा प्रयत्न किंवा पुरेसे संयमन होत नाही म्हणून ज्याचे मन कर्मयोगापासून च्युत झाले तो योगसिद्धि न पावता कोणत्या गतीला जातो ? ब्रह्मप्राप्तीच्या मार्गांत स्थिर न झाल्याने दोहोकडून भ्रष्ट म्हणजे धड स्वर्ग नाही व मोक्षही नाही असा हा पुरुष वाऱ्याने छिन्नविच्छिन्न झालेल्या मेघाप्रमाणे नाश तर पावत नाही ना ? म्हणजे 'इतोभ्रष्टस्ततोभ्रष्टः' असे तर होत नाही ना ?

उत्तर– त्यावर कृष्णाने त्याचे समाधान केले ते असे– 'पार्था, इह लोकी काय किंवा परलोकी काय, अशा पुरुषाचा कधीच विनाश होत नाही कारण कल्याणकारक गोष्टी करणाऱ्याना कधीच दुर्गती मिळत नाही. पुण्यकर्म करणाऱ्या पुरुषाना स्वर्गादि लोकांत गेल्यानंतर तेथे पुष्कळ वर्षे वास केल्यानंतर हा योगभ्रष्ट पुरुष शुचिर्भूत अशा श्रीमान् लोकांच्या कुळांत जन्म पावतो. अशा प्रकारचा जन्म या लोकी मोठा दुर्लभ आहे. अशाप्रकारे प्राप्त झालेल्या जन्मात पूर्वजन्मातला बुद्धिसंस्कार त्याला प्राप्त होतो आणि तो अधिक सिद्धि मिळविण्याचा प्रयत्न करतो. पूर्वजन्मीच्या या त्याच्या अभ्यासाने त्याची इच्छा नसली तरी तो योग-मार्गाकडे पुनः ओढला जातो. याप्रमाणे प्रयत्नाने उद्योग करता करता पापापासून शुद्ध होऊन अनेक जन्मानंतर योगी सिद्धि पावून अखेर उत्तम गतीस पोहोचतो. त्याला पुनः जन्म घ्यावा लागत नाही.

---

३. 'ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ गी. ५ । १६
तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ गी. ५।१७

इतर धर्म व हिंदूधर्म यात फार मोठा फरक आहे तो वर दिला आहे. मोक्षप्राप्ति हे ध्येय एकाच जन्मात साधता येणार नाही तर त्यासाठी प्रयत्न करण्यासाठी अनेक जन्म घ्यावे लागतात असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. येथे मनुष्याला सुधारण्याला वाव आहे तसा इतर धर्मतत्त्वात नाही. तेथे एकाच जन्माच्या बऱ्या वाईट कृत्यांवरून त्याला स्वर्ग किंवा नरक मिळतो म्हणजे काय होते कोणास ठाऊक ? व ते मिळाल्यानंतर हे जीवात्मे तशाच स्थितीत शाश्वत असतात ! नरकांत गेलेल्याना सुधारण्याची संधीच नाही. वैदिक धर्माप्रमाणे जीवात्मा एका स्थितीतून दुसऱ्या स्थितीत जातो. कारण देह जरी नाशवंत असला तरी त्यातील चिच्छक्ति म्हणजे ईश्वरी अंश अविनाशी आहे व तो देहपातानंतर आपल्या बरोबर सर्व इच्छा वगैरे घेऊन प्रयाण करतो व 'पुनः यत्न करून पहा' याप्रमाणे तो पुनः उद्योगाला लागतो. तात्पर्य, जीवन ही एक साखळी आहे व तिचे अनेक दुवे आहेत ! पुनर्जन्माच्या फेऱ्यातून कायमचे मुक्त होऊन ईश्वरी अंशांत पूर्णपणे विलीन[1] होईपर्यंत हे पुनर्जन्माचे रहाटगाडगे चालू रहावे असा ईश्वरी संकेत आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणे शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, रामदास, विवेकानंद, स्वामी रामतीर्थ परमहंस, रामानुजम्, टिळक, गांधी इत्यादि थोर पुरुष

---

१. प्रश्न– " अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ गी. ६।३७
कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ " गी. ६·३८
उत्तर – ' पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।
न हि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति ॥ गी. ६।४०
प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ गी. ६।४१
अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ गी. ६।४२
तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥ गी. ६।४३
पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ गी. ६।४४
प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ गी. ६।४५

जणूकाय योगभ्रष्ट होते व त्यांची पूर्वजन्माची तपस्या या जन्मात फळाला आली ! यापैकी कांहींनी तर अगदी अल्पायुषी असताना तेजस्वी कामगिरी केली याची उपपत्ति कशी लावणार ? केवळ भारतातच नव्हे तर अन्यत्रही असे अवतारी पुरुष जन्माला येऊन त्यांनी नेत्रदीपक कामगिरी केली आहे. जन्म घेताच इतके बुद्धिसामर्थ्य कसे त्याना प्राप्त झाले ? ही जी दैवी संपत्ति त्यांच्या ठायी आली ते फल एका जन्माचे नसून अनेक जन्मांचे संचित होय यांत शंका नाही. भगवान कृष्णानेच म्हटले आहे ' अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ' || गी. ६।४५

याच अर्थाचे वचन पुढे सातव्या अध्यायात आहे ते असे :–

' बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ' । गी. ७।१९

तात्पर्य, जीवात्म्याला ब्रह्मज्ञान एका जन्मात न होता त्यासाठी अनेक जन्म घ्यावे लागतात. कारण ते पुस्तकी ज्ञान नसून त्यासाठी स्वतः अनुभव घेतल्यानंतरच आत्मसाक्षात्कार होतो. त्यासाठी यमनियमादि अनेक पथ्ये पाळावी लागतात. मन अंतर्मुख करावे लागते व चंचल मन ताब्यात ठेवून त्या मार्गाने जाण्याची सवय अभ्यासानेच होते असा गीतेचा सिद्धान्त आहे.

पुनर्जन्म कोठे होतो व केव्हा होतो ?

प्रश्न– अर्जुनाने विचारले 'कृष्णा, इंद्रियनिग्रह करणारे तुम्हाला अंतकाळी कसे ओळखतात ? ' प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ' । गी. ८ । २

उत्तर– याचे उत्तर भगवंतानी पुनर्जन्मसिद्धान्तावरच आधारलेले आहे. ते म्हणतात, " अर्जुना, जो अंतकाली माझेच स्मरण करीत मृत्यु पावतो तो माझ्या स्वरूपाला येऊन पोहोचतो आणि जन्मभर त्यातच रंगून गेल्याने मनुष्य ज्या ज्या भावाचे स्मरण करीत अखेरीस देह सोडतो तो त्याच भावाला पुढे जाऊन पोहोचतो."

गीतेच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे पुनर्जन्म हा योगायोगाने कोठे होत नसून जीवात्म्याच्या पूर्व जन्मातील कर्मावर व मृत्युसमयीच्या अंतिम प्रबल भावनांवर तो अवलंबून असतो. ' यं यं वापि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ' ।। गी. ८।६.

तात्पर्य, मनुष्याने पहिल्याने शक्य असेल तेवढ्या शुद्ध बुद्धीने कर्मयोग आचरण्यास प्रारंभ करावा. अशा रीतीने जे कर्म करण्यात येईल तेच या जन्मात नाही तर पुढच्या; याप्रमाणे अधिक अधिक सिद्धि मिळण्यास उत्तरोत्तर कारणीभूत होऊन त्यानेच अखेरीस सिद्धि मिळते. हा धर्म थोडा जरी आचरिला तरी तो मोठ्या भयापासून तारतो. (' त्रायते महतो भयात् ') आत्म्याला काही घाई

नाही. आज साध्य नसेल तर उद्या, या जन्मी नाही तर पुढच्या जन्मी जीवात्म्याला पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति होते. केवळ या जन्माकडे दृष्टि न ठेवता व धीर न सोडता आपण निष्कामकर्मयोग आचरण्याचा उद्योग मात्र स्वतंत्रतेने व धिमेपणाने चालू ठेवला पाहिजे. प्राक्तन संस्कारामुळे प्रकृतीचा जो बुवा या जन्मात उकलत नाही असे वाटते तोच क्रमाक्रमाने कर्मयोगाच्या अभ्यासाने पुढील जन्मी आपोआप सैल होतो आणि असे होता होता केव्हाना केव्हातरी ज्ञानप्राप्तीने प्रकृतीचे पारतंत्र्य सुटून आत्म्याला मोक्ष मिळतो.

काही संताना एकाच जन्मात मोक्षप्राप्ति मिळते असे सकृद्दर्शनी वाटते खरे पण तत्त्वतः पाहता त्याना हे फल जन्मोजन्मीच्या पूर्वसंस्काराने मिळाले असले पाहिजे हे विसरता कामा नये. ज्ञानेश्वरमहाराजांनी स्वतःच ज्ञानेश्वरीत तसे म्हटले आहे. ते म्हणतातः

'आणि मागील जे सद्‌बुद्धि । जेथ जीविता झाली होती अवधि ।
मग तोचि पुढती निरवधि । नवी लाहे ॥' ज्ञानेश्वरी, अध्याय ६।४५७

—याचा अर्थ असा की मागल्या जन्मांची चांगली बुद्धि, जी त्याला मागील जन्माचा शेवट होण्याचे वेळी प्राप्त झाली होती तीच चांगली बुद्धि या जन्मी त्याला सतत प्राप्त होते. 'जे वर्षशतांचिया कोडी। जन्मसहस्रांचिया आडी। लंघिता पातला थडी। आत्मसिद्धीची ॥ ज्ञा. अ. ६।४६५; कारण कोटयवधि शत वर्षांत हजारो जन्मांचे प्रतिबंध उल्लंघून जीवात्मा आत्मसिद्धीच्या किनाऱ्याला येऊन पोहोचतो !

शिवाय 'तेणे बहुतेजन्मी मागिली। विक्षेपांची पाणिवळे झाडिली। म्हणोनि उपजत खेवों बुडाली। लग्नघटिका ॥ कित्ता ४७१ म्हणजे योगभ्रष्ट झालेल्या मनुष्याने मागील जन्मात विक्षेपरूपी केरकचरा काढून टाकला म्हणून या जन्मी उपजताक्षणीच लग्नघटिका बुडाली ! म्हणजे त्याचा कर्मक्षय होऊन ब्रह्मैक्य होण्याची वेळ आली !

इतके सांगितल्यानंतर मरणसमयी जशी प्रबल इच्छा असेल तसा पुनर्जन्म येतो असे मागे सांगितले. मरणसमयी काहीतरी वासना शिल्लक राहून त्यामुळे पुनर्जन्म टळत नाही व पुनर्जन्म न टळला म्हणजे मोक्षही अंतरतो असे भारतीय शास्त्रकारांनी ठरविले आहे. म्हणून भगवान अर्जुनाला उपदेश करतात. की चित्त दुसरीकडे जाऊ न देता अभ्यासाच्या साहाय्याने चित्त स्थिर करून दिव्य परमपुरुषाचे ध्यान करीत असले म्हणजे जीवात्मा त्याच पुरुषास जाऊन मिळतो. सर्व जन्मभर एकाच भावनेत मन रंगून गेल्याशिवाय अंतकाळच्या यातनेत ती भावना होणे शक्य नाही म्हणून आमरणान्त परमेश्वराचे ध्यान करणे आवश्यक आहे.

म्हणजे कर्मयोगाचे आचरण करीत असता ईशचिंतनाची आवश्यकता आहे तरच अंतकाली ईश्वराचे स्मरण होईल. जन्मभर इतर गोष्टी करून अंतकाळी ईश्वराचे स्मरण करीन असे कोणी म्हणेल तर ते शक्य नाही. म्हणून भगवान् सांगतात की ‘अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः। तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः’ ॥ गी. ८।१४ ‘अनन्यभावाने सदा सर्वदा जो माझे नित्यशः स्मरण करतो त्या नित्ययुक्त कर्मयोग्यास माझी प्राप्ती सुलभरीतीने होते.’ मला येऊन मिळाल्यावर परमसिद्धि पावलेल्या महात्म्यास दुःखाचे घर व अशाश्वत असा पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही—

‘मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः’ गी. ८।१५

पुनर्जन्मापासून निवृत्ति केव्हा होते व केव्हा नाही ?

गीतेतील आठव्या अध्यायाच्या शेवटच्या पांच श्लोकांत जीवात्म्याला मृत्यूनंतर केव्हां पुनर्जन्म घ्यावा लागत नाही व केव्हां घ्यावा लागतो हे सांगितले आहे.

यज्ञयागादि[५] कर्मं व नाना प्रकारच्या देवतांचे आराधन यांनी काही काळ स्वर्गवास घडला तरी पुण्यांश संपल्यावर पुनः जन्म घेऊन भूलोकी यावे लागते हा गीतेचा सिद्धान्त आहे. कारण काम्य कर्मांची इच्छा करणाऱ्यांना स्वर्गाच्या येरझाऱ्या प्राप्त होतात. परंतु कर्मं करूनही कर्मांची शुभाशुभ फले टाकून दिली तर शुद्धान्तःकरणाने युक्त होऊन जीवात्मा ब्रह्मरूप होतो. पंधराव्या अध्यायातही तेच पण वेगळ्या शब्दात सांगितले आहे. मान व मोह यांनी जे विरहित, आसक्तिदोष ज्यांनी जिंकला आहे, अध्यात्मज्ञानाच्या ठिकाणी जे स्थिर आहेत, जे निष्काम असून सुखदुःखादि द्वंद्वापासून मुक्त झाले आहेत ते ज्ञानी पुरुष पुनर्जन्माच्या फेऱ्यात न सापडता अव्यय स्थानाला जाऊन पोहोंचतात. तेथे गेले असता ते परत येत नाहीत असे ते स्थान होय.

---

५ ‘ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ गी. ९।२१
शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ ९।२८
निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।
द्वन्द्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ गी. १५।५
यद् गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम । गी. १५।६.

अनुक्रमणिका

मृत्यूनंतरचा लिंगदेह व पुनः जन्म

मागे सांगितलेच आहे की मृत्युसमयी जी प्रबल भावना असेल त्याप्रमाणे ती जेथे पूर्ण होईल तेथे जीवात्मा पुनर्जन्म घेतो. तो कसा काय ? त्याचे उत्तर असे की गीतेप्रमाणे मनुष्य मृत्यु पावल्यानंतर जड देहाचा नाश झाल्यानंतर त्यातील चिच्छक्ति जो जीवात्मा तो लिंगदेह धारण करतो. 'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः । मनःषष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति' ॥ गी. १५।७; म्हणजे भगवान् सांगतात की माझाच सनातन अंश जीवलोकी म्हणजे या कर्मभूमीत जीवात्मा होऊन प्रकृतीत असणारी मनासह म्हणजे मन व इतर पाच सूक्ष्म इंद्रिये आपल्याकडे ओढून घेतो. या जीवांशाला जेव्हा स्थूल स्वरूप प्राप्त होते व जेव्हा तो स्थूल शरीर सोडून जातो तेव्हा वायु जसा गंध बरोबर नेतो तसा हा लिंगदेह त्यांच्या ठाई ठाणे देऊन विषयांचा उपभोग घेत असतो. यात अंश शब्दाने घटाकाशादिवत् अंश समजावयाचा, तोडून टाकलेला अंश नव्हे हे सूक्ष्म शरीर किंवा लिंगदेह परमेश्वरापासून दर वेळी नवा नवा उत्पन्न होत नसून परमेश्वराचा तो सनातन अंश आहे. (पहा गी. २।२४) हा लिंगदेह किती कालपर्यंत त्या अवस्थेत राहतो हे सांगता येत नाही. त्याच्या इच्छा तृप्त होतील असे स्थान तो शोधीत असतो. पण एकदा का निश्चय झाला म्हणजे कोणत्या तरी रूपाने तो पुरुषाच्या वीर्यात प्रवेश करतो. मधल्या काळात त्याच्या दैहिक क्षुधा, तृष्णा शांत होण्यासाठी श्राद्धादि विधि करण्यात येत असावेत. (पहा– 'पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः'। गी. १।४२) हा लिंगदेह स्थूल, सूक्ष्म व अतिसूक्ष्म अशा तीन अवस्थेत असतो असे शाक्त मानतात.

हा पुनर्जन्म जीवात्म्याच्या सात्त्विक, राजस व तामस गुणांवर अवलंबून असतो.[६] सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष झालेला प्राणी मृत्यु पावला असता त्याला देवादिकांचे स्वर्गादि लोक प्राप्त होतात. रजोगुणाचे प्राबल्य असल्यास कर्मात असलेल्यात जन्म घेतो आणि तमोगुणात मेला तर पशुपक्ष्यादि ? मूढयोनीत जन्म घेतो. म्हणजे सात्त्विक पुरुष स्वर्गादि लोकात, राजस पुरुष मनुष्यलोकी व तामस अधोगतीस जातात. (चंडालादि) ?

'मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः। पहा– गी. अ. ९.३२

६. 'ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।
जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ गी. १४।१८
यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् । तदोत्तमविदां लोकानमलान् प्रतिपद्यते ॥ गी. १४।१४

अनुक्रमणिका

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसंगिषु जायते ।
तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ' ॥ गी. १४ । १५

गीतेच्या सोळाव्या अध्यायात पुनर्जन्माचा उल्लेख प्रत्यक्ष आला आहे. या अध्यायात दैवी संपत्ति व आसुरी संपत्ति यांचे वर्णन असून अशुभ कर्मे करणाऱ्या क्रूर नराधमास मी नेहमी पापयोनीतच टाकीत असतो व तेथे जन्मोजन्म आसुरी योनीच प्राप्त होऊन हे मूर्ख लोक मोक्ष न मिळविता म्हणजे ईश्वराशी तादात्म्य न पावता अत्यंत अधोगतीलाच जातात:

'आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ गी. १६ । २०

शेवटी अठराव्या अध्यायात भगवान कृष्ण सारांशरूपाने पुनर्जन्म निवृत्तीचे सुलभ साधन म्हणून सांगतात की 'माझ्याठायी मन ठेव, माझा भक्त हो, माझे यजन कर आणि मला वंदन कर म्हणजे तू मला येऊन मिळशील हे मी तू माझा भक्त आहेस म्हणून प्रतिज्ञेने सांगतो !

'मन्मना भव मद्‌भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥गी. १८। ६५

सारांश: – आता पावेतो गीतेच्या तत्त्वज्ञानांत पुनर्जन्मसिद्धान्ताला फार मोठे स्थान असून जीवात्म्याचा प्रत्येक जन्मात कर्मयोगाच्या आचरणाने व ध्यानाने आणि भक्तीने विकास होऊन तो मोक्षप्राप्ति मिळवितो हे गीतेतील श्लोकांच्या आधारे सांगितले. गीतातत्त्व मान्य करावयाचे व **पुनर्जन्म मानावयाचा नाही हे चालणार नाही.** तो गृहीत कृत्य म्हणून मानलाच पाहिजे व अर्जुनालाही तो मान्य असल्याने कृष्णाने त्याला धरून केलेला युक्तिवाद अर्जुनासारख्या बुद्धिमान भक्तालाही पटला आहे.

गीतेत एकंदर पुनर्जन्मसिद्धान्त सांगणारे सुमारे तीस श्लोक * आहेत. ते वेगवेगळ्या प्रश्नांचे समाधान करणारे असून त्यातील बहुतेक वर दिलेच आहेत. श्री. ज. स. करंदीकर यानी आपल्या 'गीतातत्त्व मंजरी ' ग्रंथात ' गीतेचे पृथक्करण' या सदरात ते एकत्र दिले आहेत. ज्याना गीताच मान्य करावयाची नाही अशा अन्यधर्मीयांविषयी बोलणेच नाही. पुनर्जन्म मान्य केल्यानंतर काही शंका उत्पन्न होतात हे खरे पण त्यांचे खंडन करण्याचे हे स्थान नव्हे. श्री. करंदीकरांनी आपल्या ग्रंथात 'पुनर्जन्माची शास्त्रीय चिकित्सा' या प्रकरणात ते यथाशक्ति केले आहे.

* यातील श्लोकांचे अर्थ गीतारहस्यात दिलेल्या अर्थाप्रमाणे आहेत.

संदर्भग्रंथ (१) 'गीतारहस्य' (२) 'गीतातत्त्वमंजरी' (३) 'ज्ञानेश्वरी' हे मुख्य आहेत. व (४) 'History of धर्मशास्त्र' Vol V, Part II

परिशिष्ट

पुनर्जन्माविषयी काही इतर उल्लेख–

(१) 'शुभानामशुभानां च नेह नाशोऽस्ति कर्मणाम् ।
प्राप्य प्राप्यानुपच्यन्ते क्षेत्रं क्षेत्रं तथा तथा' ॥ आश्वमे १८।१

(२) 'नूनं मे सुचरितप्रतिबंन्धकं पुराकृतं तेषु दिवसेषु परिणाममुखमासीत् ।'
शाकुन्तल, अंक ७

(३) सीता– 'ममैव जन्मान्तरपातकानां विपाकविस्फूर्जथुरप्रसह्यः ।
साहं तपः सूर्यनिविष्टदृष्टिरूर्ध्वं प्रसूतेश्चरितुं यतिष्ये ।
भूयो यथा मे जननान्तरेऽपि त्वमेव भर्ता न च विप्रयोगः' ॥ रघु १४।६२

(४) 'स्वल्पीभूते सुचरितफले स्वर्गिणां गां गतानाम् ।
शेषैः पुण्यैर्हृतमिव दिवः कान्तिमत् कान्तिखण्डम्' । मेघदूत पूर्व ३०

(५) 'यस्त्वविज्ञानवान् भवत्यमनस्कः सदाऽशुचिः ।
न सततत्पदमाप्नोति संसारं चाधिगच्छति ॥' कठ ३।१७
'संसार' – म्हणजे जन्ममृत्यूचा फेरा.

कौसल्या– 'मन्ये खलुमया पूर्वं विवत्सा बहवः कृताः ।
प्राणिनो हिंसिता वापि तस्मादिदमुपस्थितम् ॥ अयोध्या ४३।१७
निःसंशयं मया मन्ये पुरावीर कदर्यया ।
पातुकामेषु वत्सेषु मातॄणां शासिताः स्तनाः ॥'
'अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् ।
नाभुक्तं क्षीयते कर्म ह्यपि जन्मशतैः प्रिय ॥'
नारदीय पु. उत्तरभाग २९।१८
विपाकः कर्मणां प्रेत्य केषांचिदिह जायते ।
इह नामुत्र नैकेषां भावस्तत्र प्रयोजनम् ॥' याज्ञ० ३।१३३

"There are several features of our present life that can be more satisfactorily explained on the theory of transmigration than on any other."

The result of man's actions may not happen at once or in the present life. The theory of re-birth is as logical as any of the hypothesis that hold the field about what happens after physical death !

'History of धर्मशास्त्र,' Vol V, part II p. 1572

✦ ✦ ✦

अनुक्रमणिका





श्री. बाबूराव चंदावार

अस्तित्वाकडे वाटचाल कि अंधाराकडे झेप?

: १ :

मानवी स्वातंत्र्याच्या कल्पनेत खूप बदल होत आहे. स्वातंत्र्याला कोणत्याच आचाराचे बंधन नसावे अशी आकांक्षा त्यातून जन्माला येत आहे. जीवनाला कोणतीच चाकोरी नसावी. त्याची एक मुक्त गति असावी. जाणिवेच्या पलिकडची धुंदी असावी. इष्टानिष्ट, नैतिक-अनैतिक, सिद्ध-निषिद्ध, योग्यायोग्य अशी कोणतीच किनार नसावी. असे हे झपाटलेले, बेताल, गंधहीन, आकारनिरपेक्ष पण अस्तित्वाच्या अहंतेने चिंब भिजलेले सुसाट जीवन मानवी स्वातंत्र्याच्या गडद अंधारमय कल्पनेत बुडून तर जात नाहीना! असेच क्षणभर कोणालाही वाटेल. पण अशा सुसाट जीवनाची झेप अस्तित्वाकडे नसून अंधाराकडे आहे. याची पुसट जाणीव कांही कारणास्तव माणसात अजून शिल्लक आहे. ती आहे तोवरच त्याच्या अस्तित्वाला भवितव्य आहे असे कांही म्हणतात. अर्थात या जाणिवेने माणसाचे चित्त अजून काबीज केलेले नाही. चित्तात या जाणिवेचे ठळकरूप प्रगटले नाही. ते प्रगटले की माणसाच्या सुसाट जीवनाची झेप अंधाराकडून अस्तित्वाकडे वळविता येऊ शकेल असेही या कांहीना वाटते. अस्तित्वाच्या अहंतेत मनुष्य आज जगतो. ही अहंता त्याच्या आकांक्षेला फुलवीत आहे. पण आकांक्षेला मनुष्याच्या अस्तित्वाची मौलिकता अजून पटलेली नाही असे मात्र दिसते. तेव्हा, आकांक्षा आणि अस्तित्व या दोहोत सुसंवाद हवा. तो नसल्यास माणूस अंधाराकडेच झेपावेल. म्हणून जी अहंता माणसाची आकांक्षा फुलवीत आहे. किंवा प्रगट करीत आहे त्या आकांक्षेला अस्तित्वाचे प्रयोजन समजले आहे किंवा नाही हे तपासून पाहिले पाहिजे. म्हणजे त्यामुळे सुसाट जीवन ही माणसाची आवश्यकता आहे किंवा नाही हे त्याच्या लक्षांत येऊ शकेल.

: २ :

उत्तर आयर्लंडची बावीस वर्षीय कुमारी गर्भवती डेल्वीन हिने ती तिच्या बाळाची आई होणार असल्याचे जाहीर केले. पण तिच्या बाळाचा पिता कोण

हे सांगण्याचे तिने नाकारले. कुमारी डेव्लिन उत्तर आयर्लंडमधून त्या देशाच्या संसदेत १९६९ साली निवडून आलेली संसदसदस्या आहे. तिला गर्भपात करवून घेणे शक्य असले तरी ती तसे करणार नाही. कारण गर्भपाताचे औचित्य तिला पटलेले नाही. डेव्लिनने तिच्या आई होण्याचे जाहीर करून एक रहस्योद्घाटन केले असे आजच्या जगाला वाटले आहे. पण हे रहस्य केवळ नैतिक कल्पनांच्या कवचातले नसून मानवी अंतःकरणात वसत असलेल्या आकांक्षेचे नागडे सत्य आहे म्हणून ते रहस्य राहिलेले नाही. मानवी अस्तित्वाच्या अहंतेचे रूपदर्शन ठरले आहे. अर्थात अस्तित्वाची ज्वलंत जाणीव, व इच्छा-आकांक्षेचा उत्कट भाव, यातून स्वतःचे स्वातंत्र्य सिद्ध करू पाहणारी कुमारी डेव्लिन एकटी नाही. तिच्या आधीच्या असंख्य स्त्रियांना कुमारी माता बनण्याचे भाग्य लाभले होते. पण डेव्लिनने कुमारी माता होण्याचे धाडस तिचे आणि तिच्या इच्छा आकांक्षेचे अस्तित्व सिद्ध करण्याच्या संकल्पातून केले आहे. ही माणसाची अंधाराकडे झेप आहे किंवा अस्तित्वाकडे द्रुतगतीची वाटचाल आहे? असा प्रश्न मात्र निर्माण झाला आहे.

: ३ :

नैतिक कल्पना ही केवळ समष्टीच्या स्थैर्याची कल्पना राहील तोवर या कल्पनेला भवितव्य असणार नाही. म्हणून समष्टीचे स्थैर्य हे नैतिकतेचे आकर्षण असता कामा नये. अर्थात नैतिकतेची कल्पना ही व्यक्तीच्या अभ्युदयाची कल्पना देखील असली पाहिजे. व्यक्तीच्या अभ्युदयातच समष्टीच्या स्थैर्याची खात्री असू शकते. समष्टी जीवन व्यक्तीच्या आकांक्षेची पूर्ती होण्यासाठी प्रयोजनकारी मानले पाहिजे. म्हणून कोणत्याही व्यक्तीकडून व्यक्त झालेली आकांक्षा ही केवळ तिच्यातली ती विकृति आहे म्हणून दुर्लक्षिता येण्यासारखी नसते. याचसाठी सामाजिक नीतिनियमांच्या दंडुक्याने तिला दंडित करणेही चुकीचे ठरते. डेव्लिनने बाळाची आई होणे किंवा कोणत्याही स्त्रीने तिच्या बाळाची आई होणे ही विकृति नव्हे; किंवा सामाजिक नीतिनियमांच्या हे विरुद्धही नाही. पण स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनावर सामाजिक नीतिनियमांची मर्यादा येते तेव्हा हे सहजीवन या मर्यादेबाहेर जाता कामा नये हे अपेक्षित असते. अर्थात ही अपेक्षा सामाजिक नीतिनियमांनी कल्पिलेल्या सहजीवनाची वैशिष्ट्ये जतन करण्याच्या आग्रहातून व्यक्त होत असते. भारतात स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाचे कौटुंबिक स्वरूप व यास्वरूपाची उपयुक्तता सामाजिक नीतिनियमांची मर्यादा निश्चित करते. पश्चिमी राष्ट्रात स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाचे स्वरूप भारतासारखे केवळ

अनुक्रमणिका

कौटुंबिक नाही. ते स्वतंत्रही आहे. तरी या स्वतंत्रतेला सामाजिक नीतिनियमांची मर्यादा मान्यच आहे. पण हे सहजीवन स्वतंत्र असले तरी काही बाबतीत स्त्रीपुरुषांच्या समान हक्काचेही आहे. स्त्रीपुरुषांच्या समान हक्काची जाणीव स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनात असावी हे भारतीय कौटुंबिकतेला अनेक कारणांमुळे मान्य होत नाही. कुटुंबाचे अस्तित्व हे स्त्रीवरच अवलंबून ठेवले गेले आहे. स्त्रीचा आदर्श हा तिच्या कुटुंबातल्या विशिष्ट स्थानातून निर्माण झाला आहे. स्त्री ही पत्नी असावी, माता असावी, बहीण असावी. अशा अनेक कौटुंबिकता सिद्ध करणाऱ्या नात्यात ती गोवलेली असावी; म्हणजे तिचे अस्तित्व केवळ व्यक्ति म्हणून किंवा केवळ एक स्त्री म्हणून या जगात नसावे. नातेसंबंधातल्या अनेक भूमिका वठवीत तिने स्त्रीत्व सिद्ध करावे. हा स्त्रीपुरुष सहजीवनातल्या कौटुंबिकतेचा आग्रह आहे. पुरुषांवर सुद्धा कौटुंबिकतेच्या मर्यादा येतात. पण, स्त्रीपेक्षा पुष्कळच त्या मर्यादा सैल आहेत. यामुळे स्त्री ही सहजीवनात पुरुषांची बरोबरी करू शकत नाही. अनेक नाते जडलेली स्त्री कुटुंबात अभिव्यक्त होते. पण स्त्रीचे स्वतंत्र स्थान कुटुंबात कधीच निर्माण झालेले नाही. म्हणजे पुरुषांसारखेच तिचे स्वतंत्र स्थान कुटुंबसंस्थेला मान्य झालेले नाही. स्त्रीला सामाजिक जीवनाची सूट या संस्थेने दिलेली नाही. म्हणून ती अनेक नाते सांभाळीत आली तरी सामाजिक जीवनात तिचे स्वतंत्र स्थान निर्माण झाले नाही. अर्थात ती कुटुंबाची मर्यादा ठरली. पण स्त्रीचे स्वतंत्र अस्तित्व या मर्यादेलादेखील मान्य होऊ शकलेले नाही. म्हणजे कुटुंबाची मर्यादा ही स्त्रीच्या मानेवर जोखड ठेवल्यासारखे आहे. हे जोखड कुटुंबाची मर्यादा जपण्यासाठी असल्यामुळे स्त्रीपावित्र्याचा बेगड या जोखडाला मढविला गेला. कुटुंबातले पावित्र्य या बेगडानेच मोजण्यात येऊ लागले. यातच स्त्रीच्या व्यक्तित्वाचा कोंडमारा होऊ लागला. म्हणून ती मनात जळफळू लागली. कुटुंबसंस्थेच्या भाराने ती वाकू लागली. म्हणजे तिचे स्वातंत्र्य विसरूनच ती जगू शकते, अन्यथा तिचे या जगात स्थानच नाही. अशी स्त्रीची स्थिति झाली. कुटुंबसंस्थेने चालविलेल्या स्त्रीस्वातंत्र्याच्या उपहासातून तिची स्वातंत्र्याची प्रेरणा उफाळून वर आली. व ती बंडखोरीच्या मार्गाने प्रगट होऊ लागली. डेव्हिनने स्वीकारलेला मार्ग हा यापैकीच आहे. पण तो स्त्रीस्वातंत्र्याची परमावधि गाठण्याच्या संकल्पाचा आहे. या संकल्पाला अंधाराकडे घेतलेली झेप म्हणता यावयाचे नाही. पण अस्तित्वाकडे ही द्रुतगतीची वाटचाल आहे म्हणण्याचे धैर्यही आज कोणाला करता येत नाही. अर्थात स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनांतील प्रेरणेविषयी निश्चित कांही कळू शकले तर योग्य तो उलगडा होऊ शकेल. तो उलगडा होण्यासाठी कुटुंबसंस्थेत

स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाची प्रेरणा कशी असू शकते. अथवा कशी असू शकत नाही; किंवा या प्रेरणेची जरूरीच कुटुंबसंस्थेला वाटत नाही हेही पहावे लागेल.

: ४ :

स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाचा विचार हा सामाजिक स्थैर्याचा विचार आहेच. पण तो स्त्रीपुरुष या दोघांच्या व्यक्तित्वाच्या संवर्धन-विकासाचाही विचार आहे. म्हणून हे सहजीवन कुटुंबसंस्थेच्या स्थैर्याचे असूनच भागणारे आहे. तर या सहजीवनातून व्यक्तित्वाच्या विकासाला समान अवसर प्राप्त होऊन सामाजिक स्थैर्यही साधता आले पाहिजे. कुटुंबसंस्था ही आता सामाजिक स्थैर्याची बाब उरलेली नसल्यास या संस्थेचा पुर्नविचार केला पाहिजे. म्हणजे कुटुंब-संस्थेच्या आवश्यक अनावश्यकतेविषयी निश्चित असे ठरून गेले पाहिजे. स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनात उभयतांच्या गुणविकासास व स्वातंत्र्योपभोगास स्थान संधी प्राप्त होत नसल्यास या सहजीवनाला अर्थच उरत नाही. म्हणून व्यक्तीच्या गुणविकासास व स्वातंत्र्याचा उपभोग घेण्यास समान संधी असणे हीच सहजीव-नाची प्रेरणा असली पाहिजे. स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनातूनच सामाजिक स्थैर्य प्रगट होत असते. म्हणजे या सहजीवनाच्या अस्तित्वाशिवाय सामाजिक स्थैर्याला अर्थ नसतो. म्हणून सामाजिक स्थैर्याचे स्वतंत्र असे स्थान नाही. तेव्हां, स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाला जो आशय प्राप्त होईल तीच सामाजिकता ठरते. आजवर ती ठरलेली आहे. म्हणून सामाजिक परिवर्तनातून विकासाकडे जाण्याची प्रक्रिया ही संबंधाची विकसित प्रक्रिया असते. वस्तुतः (मानवी) संबंधाची प्रक्रिया ही स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनातून अभिव्यक्त होणारी प्रक्रिया आहे. म्हणून ही मानवी संबंधाच्या आशयाहून वेगळ्या आशयाची असू शकत नाही. अर्थात मानवी संबंधाचे विकसित स्वरूप हे स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनातील स्वरूपावरूनच ठरत असते हे कोणालाच नाकारता येत नाही. म्हणजे मानवी संबंधाचे बरेवाईट स्वरूप स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाच्या स्वरूपावरून निश्चित होत असते. तात्पर्य असे की, स्त्रीपुरुषांच्या संबंधात सहजीवनाचे तत्त्व असल्यासच मानवी सह-जीवन शक्य होईल. म्हणून सहजीवनाचे तत्त्व हे विकारांचे तत्त्व नाही. विका-साचे तत्त्व आहे. ते विकासाचेच रहावे म्हणून या तत्त्वाला जडू पाहणारा दोष झटकून टाकता आला पाहिजे. स्त्रीचे स्वतंत्र अस्तित्व मान्य होणे म्हणजे सहजीवनाचे तत्त्व मान्य होणे होय. म्हणूनच ते विकासाचे तत्त्वही मानणे होय. आणि स्त्रीचे अस्तित्व केवळ पुरुषाची व्यक्तिगत संपत्ति म्हणून मान्य होणे म्हणजे सहजीवनाचे तत्त्व अमान्य करणे होय. म्हणूनच स्त्रीपुरुषांच्या नुसत्या

संबंधातून विकारांचे तत्त्वच जन्माला येते म्हणावयाचे ! अर्थात स्त्रीपुरुषांच्या नुसत्या संबंधात केवळ विकार असतो. म्हणून या संबंधाला सहजीवन म्हणता यावयाचे नाही. संबंधात समानतेचे व व्यक्तित्वाच्या आदराचे तत्त्व असेल तरच सहजीवन म्हणावयाचे. या तत्त्वामुळेच विकास संभवतोही. स्त्रीचे व्यक्तित्व मर्यादित करू पाहणाऱ्या कुटुंबसंस्थेला (स्त्री) व्यक्तित्वाच्या आदराचे व समानतेचे तत्त्व मान्य करावे लागेल. तरच कुटुंबसंस्थेत सहजीवन खऱ्या अर्थाने शक्य होईल. कुटुंबसंस्थेचे यापुढचे भविष्य यावरच अवलंबूनही राहील. नहून ही संस्था द्रुतगतीने अस्ताला जाईल. कुटुंबसंस्था अस्ताला जाणे हे सामाजिक अरिष्ट मानले जाईलही. पण हे अरिष्ट स्त्रीशी शत्रुत्व केल्यामुळे निर्माण होते हे दृष्टिआड करता येत नाही. म्हणून ज्याला सामाजिक अरिष्ट म्हटले जाईल ते स्त्रीशी शत्रुत्व करणारेही असल्यामुळे मानवी संवेदना अरिष्ट सहन करील पण शत्रुत्व सहन करणार नाही हे निश्चित समजावे. म्हणून हा मानवी प्रगतीचा महत्वाचा व क्रांतिकारी टप्पा ठरणार आहे हे सांगायलाच नको.

: ५ :

मोहकता आणि त्यातून भोगाकडे होणारी माणसाची वाटचाल हाही स्त्री-पुरुष सहजीवनातला अत्यंत विचारणीय असा महत्वाचा भाग आहे. पण हा भाग लैंगिकतेमुळे आज सर्वाधिक प्रभावित झालेला दिसतो. म्हणून त्यातली वस्तुस्थिती दुर्लक्षिली जात आहे. पण स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनाची वस्तुस्थिति भोगमयतेमुळेच आजवर शुद्ध स्वरूपात प्रगट झालेली नाही. आणि यामुळेच स्त्रीपुरुषांच्या सह-जीवनातून सुखाची प्राप्ती होत नसून दुःखभार वाढत आहे असे दिसते. तेव्हा, मोह आणि भोग व त्याचे– आज उघडपणे दिसणारी लैंगिकता हे– केंद्रस्थान विचारात घेतले पाहिजे. सहजीवनातून सुखलाभ व्हावा ही अपेक्षा पुरी न होण्याची वस्तुस्थिति लक्षात येते. पण मानवी जीवनात मोह, भोग व लैंगि-कता यांची काय मर्यादा असावी हे पुरेशा प्रमाणात अजून तरी स्पष्ट झालेले नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या कल्पनेने व अस्तित्वाच्या अहंतेने याकडे बरेच दुर्लक्ष केलेले आहे. अस्तित्वाची अहंता आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य या दोन्ही जाणिवा बहुधा मोह, भोग व लैंगिकतेच्या आहारी गेलेल्या असतात असे कांहींचे म्हणणे आहे. ते खरे असो अथवा खोटे असो पण अस्तित्वाच्या अहंकाराची किंवा व्यक्तिस्वातंत्र्याची निर्लेप जाणीव (ती कोणती हे) सिद्ध करणे क्रमप्राप्त झाले आहे.

अनुक्रमणिका

: ६ :

मोहाचे पटल दूर सारून जीवन जगण्याच्या आकांक्षेची पूर्ती व्हावी. स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनातून याची पूर्ती झाल्यास जीवनसाफल्याचा मार्ग मोकळा होतो. म्हणून स्त्रीपुरुषांचे सहजीवन हे केवळ भोगमयतेचे जीवन नव्हे. तर साफल्याचे जीवन ठरण्याचा संकल्प सहजीवनात असावा लागतो. तो नसल्यास जीवनात भोगवृद्धी होऊन सहजीवन आनंददायी होत नाही. तेव्हां, मोहाची परिस्थिति ही सहजीवनाची व पर्यायाने आनंदाची क्षति ठरते. याचसाठी सहजीवनाने मोहबंधनातून मुक्ति साधायची असते. हे साधले की स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनातून सुखवृद्धि होऊ लागते. मोहातून मनुष्य भोगमयतेकडे जातो. म्हणून सुखभोगव्यापी कल्पना जन्मास आली. पण सुख भोगणे व सुख अनुभविणे या दोहोत खूप अंतर आहे. सुख भोगल्याने सुखाची वृद्धि होत नाही. भोगल्याने सुख संपते. अनुभविल्याने सुख संपत नाही. उलट सुखाची वृद्धि होते. भोगून संपणाऱ्या सुखाला सुखोपभोग म्हणतात. पण जे सुख अनुभवाला येते तो आनंद असतो. म्हणून भोगातले सुख व आनंदातले सुख असा दोहोतला फरक लक्षात घ्यावा लागतो.

: ७ :

सहजीवनाचे सुख भोगता येईल. पण सहजीवन आनंददायी ठरणार नाही. भोगातले सुख व आनंदाचे सुख हा भेद सहजीवनाला अजून कळत नाही. म्हणून दुःख वाढत जाते. अस्तित्वाच्या अहंकाराला किंवा व्यक्तिस्वातंत्र्य उपभोगण्याच्या जाणिवेला भोगमयतेचा रोग जडल्यामुळे माणसाच्या अस्तित्वाचे प्रयोजन व माणसाची मौलिकता कळेनाशी झाली आहे. म्हणूनच (अस्तित्वाचा) अहंकार आणि (व्यक्तिस्वातंत्र्य) उपभोगाची जाणीव या दोहोना मानवी अस्तित्वाकडे द्रुतगतीने जाता यावयाचे नाही. उलट हे दोघेही अंधारात झेप घेतील. म्हणून डेल्विनने स्त्रीस्वातंत्र्याची परमावधी गाठली त्यात दोषाचा भाग तो एवढाच आहे की, तिने तिच्या स्वातंत्र्याला मोहाच्या व उपभोगाच्या वृत्तीशी जोडले. अर्थात तिने तिच्या अस्तित्वाला व स्वातंत्र्याला आनंदाशी जोडले असते तर ती मोहमयी जीवनाच्या वर उठू शकली असती. संभोग देण्याची व घेण्याची वृत्तीच तिची कुंठित झाली असती. व तिच्यातली आई होण्याची आकांक्षा ममतेचे व्यापक रूप धारण केले असते. डेल्विनने स्वीकारलेला मार्ग हा न्यायोचित निश्चित आहे. पण पुरुषांची बरोबरी करण्याच्या ईर्षेतला आहे. ही ईर्षा पुरुषाची बरोबरी करू शकली आहे. पण पुरुषाहूनही स्त्रीची श्रेष्ठता प्रगट करणे स्त्रीला शक्य असल्यामुळे ईर्षेत व

स्पर्धेत न पडता स्त्रीने पुरुषापेक्षा जास्त उंची गाठली पाहिजे. यानेच पुरुषामधले दोषही धुतले जातील व पुरुषांची अन्यायी वृत्ती नाहीशी होईल.

स्त्रीपुरुषांच्या सहजीवनात उभयतांचे व्यक्तित्व फुलायला समान संधी हवी. पण ही संधी कोणाचीही अडवणूक करणारी नसावी. व्यक्तित्वाची उंची स्त्रीपुरुषांची सारखीच असणार नाही. ती कमी जास्त असेल. पण यात ईर्षा किंवा स्पर्धा असू शकत नाही. उलट एकाची उंची वाढलेली पाहून दुसऱ्याला आनंद अनुभवता यायला पाहिजे. हे शक्य झाले तरच सहजीवनाचे प्रयोजन व उपयुक्तता सिद्ध होईल. या सिद्धीमुळेच समाजजीवनाला आरोग्य लाभेल. माणूस त्याच्या अस्तित्वात जगण्याच्या पात्रतेचा होईल व अस्तित्वाच्या अहंकारात जगण्याचा मोह तो सोडून देईल.



अनुक्रमणिका

डॉ. गणेश थिटे

चार्वाकमताची जरद्गवा

चार्वाकमताचे विचार संस्कृतसाहित्यात संकीर्ण स्वरूपात आपल्याला भेटतात. विविधप्रकारचे लोक चार्वाकमत धारण करताना दिसतात. अर्थातच चार्वाकमताचे आपल्याला भेटणारे उल्लेख तुलनेने फारच थोडे असले तरी त्यावरून ह्या मताचे महत्त्व प्राचीन काळी किती होते ह्याबद्दल निश्चित अनुमान काढता येणार नाही. मात्र चार्वाकमतातील प्रमुख विचार, त्या मताचे सामाजिक स्थान व त्या मताला किंवा ते मत धारण करणाऱ्या व्यक्तीला चार्वाकमतेतर मनाच्या व्यक्तींकडून- म्हणजे प्राधान्याने वैदिक मताच्या व्यक्तींकडून दिली जाणारी वागणूक ह्याविषयी पुरेसे अध्ययनसाहित्य उपलब्ध आहे. ह्या लेखात जरद्गवेच्या तोंडी घातलेल्या चार्वाकमताच्या संदर्भात वरील विषयाचा परामर्श घ्यावयाचा आहे.

जैमिनि-अश्वमेध ह्या ग्रंथाच्या अध्याय ६ श्लोक ३२ ते ५४ ह्या विभागात जरद्गवा आणि तिचे चार्वाकपद्धतीचे विचार आले आहेत. ह्या प्रकरणाचा संदर्भ असा आहे- युधिष्ठिर हा अश्वमेध यज्ञ करणार असतो. यौवनाश्व हा राजा आपल्या सर्व लोकांना युधिष्ठिराच्या अश्वमेध यज्ञासाठी येण्याची सुदेवातर्फे आज्ञा करतो. सुदेव हा यौवनाश्वाच्या राजधानीतला एक महान श्रीमंत गृहस्थ होता. त्याने इतर सर्वांस यज्ञासाठी येण्याचे सांगितले. शेवटी तो आपली आई जरद्गवा हिलाही युधिष्ठिराच्या यज्ञास येण्याचे सांगू लागला. परंतु सुदेवाचे हे भाषण तिला अप्रिय वाटले. ती आपल्या मुलाला म्हणाली की तूही यज्ञास जाऊ नकोस (३२). आपले म्हणणे पटविण्यासाठी ती त्याला म्हणते की मी जिवंत असेपर्यंत तू वित्ताचा व्यय करू नकोस. कारण वित्ताशिवाय मी जगू शकणार नाही. (३३) सुदेव आपल्या आईला मग यज्ञाकडे आकृष्ट करण्याचा प्रयत्न करीत म्हणतो की यज्ञाला मोठमोठ्या देवदेवता आलेल्या आहेत. भागीरथी गंगा, वेगवेगळे संत, ऋषि, थोरल्या भावासह आलेला कृष्ण ह्यांचे दर्शन घेण्याची ही संधी प्राप्त झाली आहे. (३४-३५) पण आई म्हणते, मी काही येणार नाही; कारण मी ह्यापूर्वी कधी धर्माचे आचरण केले नाही. (३६) माझ्या पतीने





कधी ह्यापूर्वी देव किंवा धर्म ऐकलेला नाही; पित्यानेही केला नाही. पण मग तू कोणाच्या उपदेशावरून धनक्षयास तयार झाला आहेस? (३७) यज्ञ, दान इत्यादी सर्व क्रिया ही केवळ फसवणूक आहे. वेद हा केवळ अर्थवाद आहे आणि ब्राह्मण हे लोकांना फसवणारे आहेत (सर्वं प्रतारणं मन्ये यज्ञदानादिकाः क्रियाः । अर्थवादो मतो वेदो ब्राह्मणा लोकवंचकाः ॥). (३८) प्राणव्यय करून मिळवलेले हे धन कोण नष्ट करील? आपल्या कुलात धर्म कुणालाही सुखप्रद झालेला नाही. (३९) मी आता वृद्ध झालेली आहे. मी कशी धर्माचरण करू? जे मी पूर्वी कधी केले नाही ते आता करणार नाही हे माझे वचन सत्य आहे. (४०)

जरद्‌गवेचे हे भाषण ऐकून मग सुदेवाने यौवनाश्वाकडे जाऊन सर्व हकीकत सांगितली. तेव्हा यौवनाश्वाने हितकारक आणि रमणीय अशा वाक्यांनी तिची समजूत काढण्याचा प्रयत्न केला (४१–४३). तो म्हणाला, जेथे धर्म व माधव आहे तेथे सर्व लोक जात आहेत. म्हणून तू माझ्याबरोबर हस्तिनापुरास चल. पुण्य कर. तेथे कृष्णही आहे. स्त्रियांनी वेष्टिलेली रुक्मिणी आहे. आणखीही अनेक पावन स्त्रिया तेथे आहेत (४५). संतांच्या नुसत्या दर्शनाने सर्व पापे नष्ट होतात (४६). ह्याला उत्तर देतांना जरद्‌गवा आपला न येण्याचा निश्चय पुनः प्रकट करीत म्हणते – मी येणार नाही; माझे द्रव्य जाईल. माझ्या सुना फार दुष्ट आहेत; त्या माझ्या घराचा नाश करतील (नागमिष्यामि राजेन्द्र द्रव्यं मम गमिष्यति । वधूगणश्च मे दुष्टो नाशयिष्यति मद्‌गृहम् ॥). (४७) सध्या माझ्या शेतात गहू पिकले आहेत. माझे लोणी गवळी संपवून टाकतील (गोधूमाः परिपक्वा मे क्षेत्रे तिष्ठन्ति सांप्रतम् । नवनीतं च गोपा वै संक्षयिष्यन्ति मामकम् ॥) (४८). माझ्या दास आणि दासी ह्यांची संघटना भयंकर आहे. ते सर्व मी नाही हे पाहून निघून जातील. हे राजा हे घर माझ्यावर अवलंबून आहे ह्यात संशय नाही (४९). मला कृष्णाशी काय कर्तव्य आहे? तसेच धर्माशीही माझे काही काम नाही. तसे कृष्ण, धर्म इत्यादी लोक आपल्या कामात मग्न आहेत त्याचप्रमाणे मीही आपल्या घरच्या कामात सावधपणे राहिले आहे. तू राज्य टाकून उगीचच त्याच्या नगरीस जात आहेस (मम कृष्णेन किं कार्यं न मे धर्मेण सांप्रतम् । यथा स्वकर्मणि व्यग्राः कृष्णधर्मादयः स्थिताः । ५० । तथा स्वगृहकार्येषु सावधानास्मि भूमिप । भवान् राज्यं परित्यज्य वृथा गच्छति तत्पुरम् (५१) तू बाल आहेस; तुझी द्रव्यहानि होईल ह्यात शंका नाही. हे राजा, प्राण गेले तरी मला बरे वाटेल पण धन गेल्यास कधीही बरे वाटणार नाही. हे राजा सर्व लोकांना मोठा त्रास होईल. (५२) ह्याप्रमाणे बोलणाऱ्या, त्या

जरद्गवेला धरून ती रडत असता तिला बांधून डोलीत घालून तो राजा हसत हसत विस्मय करीत, तृष्णेची निंदा करीत तिला घेऊन गेला. (५३-५४).

वरील कथेत चार्वाकमताचे एक महत्त्वाचे व वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिपादन झाले आहे. चार्वाकमत हे केवळ वैदिक धर्मातील विशेषांची निंदा करणारे असे नकारात्मक दर्शन नसून त्याला भावात्मक अर्थशास्त्रीय विचारांची जोड आहे हे येथे स्पष्ट दिसून येईल. यज्ञदानादिक क्रिया ही फसवणूक आहे, वेद अर्थवाद आहे आणि ब्राह्मण फसवणारे आहेत (३८) अशी निंदा जरद्गवा करते. पण ह्यापेक्षा तिने मांडलेले अर्थशास्त्रीय विचार अधिक महत्त्वाचे आहेत. 'ऋण करून तूप प्यावे' ह्यासारखे बेजबाबदार आणि समाजविरोधी विचार ती मांडत नाही हे लक्षात घेण्याजोगे आहे. प्राणव्यय करून मिळवलेले धन उगीच का नष्ट करावयाचे असे ती विचारते. (३९) तसेच आपल्या सुना दुष्ट आहेत, त्या माझ्या घराचा नाश करतील, माझे द्रव्य नष्ट होईल असे ती म्हणते (४७) आपल्या शेतातील पिकलेल्या गव्हाचा आणि आपल्या जवळील लोण्याच्या साठ्याचा ती उल्लेख करते व हे उत्पादन नष्ट होऊ नये अशी तिची इच्छा आहे. (४८) ह्यावरून शेती व व्यापार ह्याकडे असलेले तिचे लक्ष कळते. कृष्ण, धर्म इत्यादी व्यक्ती स्वतःच्या कामात मग्न राहतात मग आपण मात्र स्वतःचा उद्योगधंदा सोडून यज्ञ पहात बसावे आणि हातचे सोडून काल्पनिक पावनतेच्या मागे लागावे हे तिला पटत नाही. 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः' ह्या गीतेतल्या सिद्धान्ताचे ती एका वेगळ्या संदर्भात प्रतिपादन करीत आहे असे वाटते. मी गृहकर्मात सावध आहे असे ती म्हणते. राजालाही तू राज्य करण्याचे स्वतःचे काम सोडून जाऊ नकोस असे ती सांगते. (५१) आणि तो गेल्याने प्रजाजनांना पीडा होईल ह्याचीही त्याला ती कल्पना देते. (५२) अशा प्रकारे आपला उद्योगधंदा एकनिष्ठपणाने करण्याचे जरद्गवेचे मत आहे.

वरील परिच्छेदात लक्षात येणारा आणखी एक मुद्दा म्हणजे चार्वाकमताबाबत वैदिक मतानुयायी लोकांची भूमिका काय होती ह्याबद्दलचा. चार्वाकमताचा त्याग करण्याआधी त्याचे तर्कशुद्ध खंडन करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसत नाही. जरद्गवेला राजा पुण्यप्राप्तीचे व पापनाशाचे आमिष दाखवतो. पण ह्या आमिषांना ती न भुलल्यामुळे बळजबरीने ती रडत असतानाच तिचा उपहास करीत राजा तिला डोलीत घालून यज्ञाकडे घेऊन जातो. ह्यावरून वैदिकधर्मानुयायांमध्ये चार्वाकमताबद्दल केवळ असहिष्णुताच नव्हती तर बौद्धिक सामर्थ्याचा वापर न करता शारीरिक सामर्थ्याने त्या मताविरुद्ध दंडेली करून ते दाबून टाकण्याकडे असलेला त्यांचा कल स्पष्टपणे प्रतीत होईल.

✦ ✦ ✦

कै. आचार्य स. ज. भागवत (श्रद्धांजलि)

आचार्य स. ज. भागवत (जन्म २६ एप्रिल १९०३) हे पुणे येथे ८ जानेवारी १९७३ या दिवशी दुपारी एक वाजता अकस्मात् निधन पावले. ऐन तारुण्यात ज्या फुपफुसाच्या खडतर आजाराने त्यांना पछाडले होते त्यातून ते चांगले खडखडीत बरे झाले होते. अलीकडे त्यांची प्रकृति चांगली असून, ते पुण्याला गांधीभवन (कोथरूड) येथे रहात असत. पण नुकतेच जानेवारी ४ ला त्यांना बरे वाटेनासे झाले. अशक्तपणा वाढला. म्हणून ते पुणे येथील आपले पुतणे प्रा. अरुण भागवत यांचेकडे रहावयास गेले. तेथे त्यांना थोडे बरेही वाटू लागले होते; परंतु ८ जानेवारीला अकस्मात् त्यांची प्रकृति बिघडून त्यांचा अचानक अंत झाला.

'नवभारत' मासिक १९४७ च्या ऑक्टोबर मध्ये सुरू झाले. 'नवभारता'च्या आरंभापासून ते 'नवभारता'च्या संपादकमंडळात संपादक म्हणून सोळा वर्षे होते. १९६३ मध्ये संपादकमंडळातून निवृत्त व्हायची इच्छा दर्शविल्यावरून ते १९६३ च्या नोव्हेंबरपासून संपादकपदापासून निवृत्त झाले. आचार्य भागवत भारतीय स्वातंत्र्य-संग्रामात प्रत्यक्ष भाग घेतलेले व महाराष्ट्रातील एक थोर तत्त्वचिंतक म्हणून त्यांचा यथार्थ लौकिक होता. या कारणास्तव त्यांच्या संपादकीय स्थान व सहकार्यामुळे 'नवभारता'स एकदमच प्रतिष्ठा लाधली. त्यांचे स्वतःचे उच्च दर्जाचे लिखाण त्यांचा महाराष्ट्रीय विचारवंतांशी असलेला दाट परिचय व त्यामुळे त्यांच्या प्रोत्साहनामुळे मिळालेले अनेक विचारवंतांचे लेखसहकार्य यामुळे 'नवभारता'स महाराष्ट्रीय नियतकालिकसृष्टीत अव्वल दर्जा प्राप्त करून घेण्यास सुलभ गेले.

'नवभारता'च्या प्रारंभीच्या संचालक-संपादक-मंडळात श्री. शंकरराव देव, आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत व श्री. हरि कृष्ण मोहनी हे निष्ठावान् गांधीवादी कार्यकर्ते व विचारवंत होते. त्यामुळे आरंभीच्या काळात सकृद्दर्शनी काही वाचक व लेखक यांचा असा समज झालेला आढळून येत असे की 'नवभारत' हे मासिक गांधीवादाच्या पुरस्काराकरिता वाहिलेले आहे व असावे. पण 'नवभारता'च्या आरंभीच्याच अंकापासून त्याच्या अंतरंगाच्या अभ्यासकांस असे आढळून येईल की 'नवभारत' हे कोणत्याही सांप्रदायिकतेपासून अलिप्त होते व आहे. 'नवभारता'ला अशा रीतीने सांप्रदायिकतेपासून अलिप्त ठेवण्याच्या कामी

श्री. शंकरराव देव, आचार्य जावडेकर इत्यादींबरोबर आचार्य भागवत यांचा एक प्रमुख वाटा आहे. आचार्य भागवतादिकांच्या 'नवभारत'विषयक संप्रदायनिरपेक्षते-मुळे 'नवभारत' हे महाराष्ट्रीय विचारवंतांच्या विचारांचे 'मुक्त व्यासपीठ' आरंभापासूनच बनले आहे.

आचार्य भागवत व्यक्तिशः अत्यंत निष्ठावान् गांधीवादी होते. परंतु, त्यानी पत्करलेला विशिष्ट वेष वगळता, गांधीवादी आचारविचारातील कर्म-कांडापासून ते अलिप्त राहिले होते, हे त्यांच्या निकट आलेल्यांना सांगण्याची गरज नाही. याहिपलीकडे जाऊन नवीन उत्पन्न होणारी राजकीय, सामाजिक तात्त्विक आव्हाने लक्षात घेऊन गांधीवादी तत्त्वज्ञानाच्या कक्षा व क्षितिजे आचार्य जावडेकर व आचार्य भागवत यांनी अधिक विस्तृत केली. गांधीवादी सत्याग्रह-प्रधान व अहिंसाविशिष्ट तत्त्वज्ञानातून भारताचे भावी विकसनशील राजकीय तत्त्व-ज्ञान आ० जावडेकर यांनी 'सत्याग्रही समाजवाद' या रूपाने अत्यंत मुद्देसूद रीतीने आपल्या 'आधुनिक भारत' या ग्रंथातून मांडले आहे. आचार्य भागवत यांनी 'आधुनिक भारत' याला एक अत्यंत विवेचक अशी प्रस्तावना लिहिली असून आचार्य जावडेकरांचे जे प्रमुख प्रतिपाद्य 'सत्याग्रही समाजवाद' याबद्दल सयुक्तिकपणे मतैक्य प्रदर्शित केले आहे. आचार्य भागवत व आचार्य जावडेकर यांचे आरंभापासूनच निकट समानशील विचारसाहचर्य होते व आ. जावडेकरांनी आ. भागवत यांच्या मतैक्याबद्दल आदरपूर्वक उल्लेख केला आहे.

आचार्य भागवत यांचा पिंड तत्त्वचिंतक साहित्यिकाचा होता. गांधीवादाच्या विवेचनाच्या निमित्ताने त्यांनी जे राजकीय तत्त्वज्ञान यावर लेखन केले, त्याचप्रमाणे सामाजिक विचारविकासावर (उदाहरणार्थ, त्यांचे 'नवभारता'तील महानुभावपंथ व सामाजिक क्रान्ति, 'महाराष्ट्रीय संतमंडळाचे ऐतिहासिक कार्य' हे लेख पहावेत) व टिळक आणि गांधी यांच्या गीताविषयक तत्त्वज्ञानाबद्दल (उदाहरणार्थ 'कर्मयोगी अध्यात्म व गीता' हा 'नवभारता'तील त्यांचा लेख पहावा). जे लेखन 'नवभारतां'तून केले, त्यातील उच्च दर्जाची तात्त्विक पातळी, सूक्ष्म चिंतन याचबरोबर मार्मिक सुंदर आविष्कारशैली यांचा आपल्या मनावर ठसा उमटल्याशिवाय रहात नाही. सुप्रसिद्ध तत्त्वचिंतक साहित्यिक खलील जिब्रान यांच्या-वरील त्यांचे 'नवभारता'त आलेले लेख त्यांच्या सूक्ष्म चिंतनशीलतेची व सहृदयतेची साक्ष देतात. रवीन्द्रनाथ टागोर तर त्यांचे अत्यंत आवडते साहित्यिक, त्यांच्या 'गान्धारीर आवेदन' 'सती' या नाट्यकाव्यांचे अनुवाद व विश्वकवि रवीन्द्रनाथ यांच्यावरील त्यांचे लेख हे नवभारतात आलेले आहेत. त्यांच्यावरून भागवतांच्या उच्च रसिक साहित्यिक गुणांची साक्ष पटते. याशिवाय त्यांचा एक आवडता

साहित्यिक म्हणजे उर्दू महाकवि इक्बाल. त्याचे काव्य व तत्त्वज्ञान यांवरील त्यांची वसंतव्याख्यानमालेत झालेली व्याख्याने त्यातील ओजस्वी वक्तृत्वशैलीने, उज्ज्वल साहित्य गुणांनी व सखोल तत्त्वचिंतनाने वैशिष्टयपूर्ण झालेली तज्ञांच्या स्मरणात कायमची आहेत. ते विचाराने गांधीवादापुरते संकुचित नव्हते तर अत्यंत आधुनिक वैचारिक व ललित वाङमयाचा मागोवा घेणारे एक पुरोगामी विचारवंत होते. याचे एक उज्ज्वल प्रमाण म्हणजे त्यांनी कवि मर्ढेकर यांच्यावर झालेल्या खटल्यात दिलेली विद्वत्तापूर्ण व निर्भीड साक्ष ही होय. मर्ढेकरांच्या काही कवितांवर अश्लील असा आरोप करून त्यांना कोर्टात खेचण्यात आले होते. त्यावेळी भागवतांनी मर्ढेकरांच्या तथाकथित अश्लील कविता, अश्लील नसून, 'वास्तवता' पूर्ण, प्रतिभेने नटलेल्या व परिणामतः साहित्यगुणांनी श्रेष्ठ अशा आहेत हे आपले म्हणणे हिरिरीने मांडून सिद्ध केले.

भागवतांच्या व्यापक, उदार विचारसरणीची आणखी एक साक्ष म्हणजे त्यांनी 'आंतरभारती'चा केलेला निष्ठावंत पुरस्कार. सानेगुरुजींची 'आंतरभारती'ची कल्पना आत्मसात करून तिचा प्रभावीपणे प्रत्यक्ष कार्यक्रम आखून भागवत अत्यंत तन्मयतेने 'आंतरभारती'ची महत्ता व वैशिष्टय प्रतिपादीत असत. रवींद्रनाथांच्या विश्वभारतीचे 'विश्वं भवत्येकनीडम्' असे ब्रीदवाक्य आहे तर 'आंतरभारती'चे ब्रीदवाक्य 'अविभक्तं विभक्तेषु' असे असून भारताच्या निरनिराळ्या भाषाभगिनींच्या 'विभक्त' साहित्यांची परस्परांस ओळख करून देऊन, सर्व भारतांत भावनिक, वैचारिक 'अविभक्तता', 'एकात्मता' बिंबविण्याचा, 'भारतं भवति एकनीडम्: भारत एक प्रेमाने नांदणारे घरकुल आहे' असे ठसविण्याचा आंतरभारतीचा प्रयत्न आहे. भागवतांच्या या 'आंतरभारती'– प्रेरणेने 'नवभारता'त मराठीच्या इतर भाषाभगिनींच्या साहित्यसंसारातील अनेक लेण्यांचा परिचय करून दिलेला आढळून येईल. उदाहरणार्थ श्री. शं. बा. जोशी यांचे लेख, कैलासन् यांचे नाटक, मास्ती वेंकटेश आयंगार यांचे साहित्य वगैरे.

अशा प्रकारे आपल्या अंगच्या अद्वितीय गुणांनी 'नवभारता'च्या पहिल्या सोळा वर्षात आचार्य भागवतांनी प्रत्यक्षपणे व पुढील नऊ वर्षात अप्रत्यक्षपणे 'नवभारता'च्या वैशिष्टयात भर घालून त्याला उच्च दर्जा प्राप्त करून देण्याच्या प्रयत्नांत अमूप साहाय्य केले! त्यांच्या स्मृतीस कृतज्ञतापूर्वक श्रद्धांजलि व अभिवादन.

– वि. म. बेडेकर

◆ ◆ ◆

वाचकांचा-पत्रव्यवहार

प्रा. पटवर्धनांच्या आक्षेपाचे समाधान (नवभारत डिसेंबर १९७२)

प्रथम एक गोष्ट स्पष्ट करावयास पाहिजे; म्हणजे गैरसमजास जागा राहणार नाही. 'शास्त्र म्हणजे वेदान्त-उपनिषदे' असा अर्थ मी घेतला आहे असे प्रा. पटवर्धन म्हणतात ते तसे नाही. बादरायण-शंकराचार्यप्रणीत वेदान्ताचे तसे प्रतिपादन आहे हे मला दाखवावयाचे आहे. माझी लेख लिहिण्यामागील भूमिका व प्रतिपादनाचा रोख असा:

'तत्तु समन्वयात्' या सूत्राधिकरणात बादरायणांना अभिप्रेत असा पूर्वपक्ष कोणता ते निश्चित करावयाचे. ते करताना तीन पूर्वसूत्रांची चर्चा आवश्यक असे प्रतिपादन करून त्या अनुरोधाने 'शास्त्र' शब्दाचा अर्थ विचारात घेतला. 'शास्त्र' शब्दाचा "बादरायणांना अभिप्रेत अर्थ ठरविताना त्याचा चौथ्या सूत्रातील 'समन्वयात्' या हेतूशी संबंध आहे ही गोष्ट दृष्टीआड करून चालणार नाही असे सांगितले. म्हणून शंकराचार्यांनी जरी तिसऱ्या सूत्रात शास्त्र शब्दाचा व्यापक अर्थ घेतला तरी चौथ्या सूत्रात 'वेदान्तवाक्यसमन्वय' असाच अर्थ घेतला आहे.

पूर्व व उत्तर या दोन्ही मीमांसांनी शास्त्र किंवा वेदाचे अप्रतिहत प्रामाण्य मानले आहे. पण पूर्वमीमांसा ज्यावेळी वेदात धर्म प्रतिपाद्य आहे असे सांगते त्या-वेळी वेदाच्या पूर्वभागात धर्म प्रतिपाद्य आहे व उत्तर भागात ब्रह्म प्रतिपाद्य आहे अशी भूमिका तिला मान्य होईल का? सुतराम् नाही.

प्रा. पटवर्धनांनी दुसऱ्या परिच्छेदात म्हटल्याप्रमाणे 'शास्त्र' म्हणजे उपनिषदे असे ठरत नाहीं हे बरोबर आहे. पण उपनिषदे ही 'शास्त्र'च आहेत ही वेदा-न्ताची भूमिकाही चूक नाही 'शास्त्र' किंवा वेदाचा पूर्वभाग म्हणजे मंत्र-ब्राह्मणें (ज्यावर मीमांसकांची धर्मकल्पना आधारलेली आहे) व उत्तरभाग म्हणजे उपनिषदे (ज्यावर वेदान्त आधारलेला आहे). वल्लभाचार्यांनी सुचविल्याप्रमाणे वेदाची अशी फोड मान्य करून दोन्ही मीमांसानी 'वेदप्रामाण्या'चा आधार घेतला असता तर वादच उद्भवला नसता. पण वस्तुस्थिति तशी नाही.

समग्र वेदांत धर्मच प्रतिपाद्य आहे असे पूर्वमीमांसेचे आग्रही प्रतिपादन आहे. जरी जैमिनींनी "समन्वय' शब्द उपयोजिला नाही तरी सगळ्या वेदांत 'धर्म'च प्रतिपाद्य आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. व या पार्श्वभूमीवर प्रा. पटवर्धनांच्या महत्त्वाच्या आक्षेपाचा विचार करावयाचा. त्यांनी म्हटल्याप्रमाणे या ठिकाणी (तिसऱ्या व चौथ्या सूत्रात) "'शास्त्र' शब्दाचा 'वेद' हा व्यापक अर्थ घेतला तरच मीमांसकांचा आक्षेप सयुक्तिक व चर्चाविषय होऊ शकेल" हा मुद्दा तिसऱ्या व चौथ्या सूत्रांच्या अर्थाच्या दृष्टीने सुयोग्य ठरत नाही. त्याचे कारण असे—

अनुक्रमणिका

'शास्त्र' शब्दाचा व्यापक अर्थ घेतला तर चौथ्या सूत्रात 'समन्वय' सांगितला तो कशाचा? सगळ्या शास्त्राचा म्हणजे वेदाच्या मंत्र ब्राह्मण, उपनिषदे या सर्व विभागांचा? बादरायणांना हे 'अभिप्रेत आहे का? बादरायणांच्या सूत्रांतील पहिल्या अध्यायांत (समन्वयाध्यायात) वेदान्तवाक्यसमन्वयच अभिप्रेत आहे. मग शंकराचार्यांनी तिसऱ्या सूत्रांत सांगितलेला शास्त्र शब्दाचा व्यापक अर्थ इथे (चौथ्या सूत्रात) कसा घेता येईल? तसा घेऊन जर मीमांसा हा पूर्वपक्ष मांडणे बादरायणांना अभिप्रेत असते तर भाष्यकारांवर वेदाच्या पूर्वभागांतही 'ब्रह्म' प्रतिपाद्य आहे असे दाखवून देण्याची जबाबदारी पडली असती. व हा पक्ष बादरायण किंवा त्यांचे निरनिराळे भाष्यकार या सर्वांना अमान्य आहे.

आता असे केले तर "मीमांसकांच्या आक्षेपाला कांही सयुक्तिकता राहत नाही" या प्रा. पटवर्धनांच्या मुद्याच्या विचार :—

शास्त्र शब्दाचा उपनिषदे किंवा वेदाना एवढाच मर्यादित अर्थ घेऊन मीमांसा हा पूर्वपक्ष कसा सिद्ध होतो त्याचे स्पष्टीकरण असे:

मीमांसेचा मुख्य सिद्धांत सर्व वेदांत धर्मच प्रतिपाद्य आहे व या दृष्टीने (उपनिषदांत सुद्धा) विधिच मुख्य आहे असे मानावयाचे व या दृष्टीचाच साकल्याने विचार शंकराचार्यांनी मांडला आहे. मीमांसकांच्या या पक्षाप्रमाणे उपनिषदांना (परिच्छेद ३१ पहा) 'क्रियाविधिशेषत्व' किंवा 'उपासनादिक्रियाना विधानार्थत्व' द्यावे लागेल व म्हणून या दृष्टीने——

ज्या उपनिषदांचा ब्रह्मपर समन्वय आहे असे वेदान्ताने म्हटले त्यावर उपनिषदे 'ब्रह्मपर' नाहीत तर ती 'क्रियार्थ'च मानली पाहिजेत असा आक्षेप घेणारा जो मीमांसक तोच सुयोग्य पूर्वपक्ष होय.

पुन्हा एकदा स्पष्टपणे सांगावयास हवे की 'शास्त्र' म्हणजे वेद या अर्थाला वेदान्ताच्या दृष्टीने आक्षेप नाही. पण वेदान्ताचे (बादरायण-शंकराचार्य प्रणीत) म्हणणे एवढेच की येथे 'शास्त्र' शब्दाचा मर्यादित अर्थच अभिप्रेत आहे. शास्त्रप्रामाण्याने तदन्तर्गत उपनिषदांचे प्रामाण्य पर्यायप्राप्त आहेच.

प्रा. पटवर्धनानी एक चांगला मुद्दा उपस्थित करून मागील लेखातील विषयावर पुर्नविचार करण्याची व काही गोष्टी सुसंगतपणे मांडण्याची संधी दिली त्याबद्दल त्यांचे मनःपूर्वक आभार !

डॉ. कृ. र. पोतदार

ग्रंथपरिचय —

" आधुनिक वैद्यकशास्त्राचा इतिहास "

लेखक– डॉ. आ. श्री. परांजपे एम्. डी. (हायडल बर्ग)

माजी प्रोफेसर, औषधीविज्ञान गोवर्धनदास सुंदरदास मेडिकल कॉलेज मुंबई.

पुणे विद्यापीठ प्रकाशन १९७२ पृष्ठसंख्या– १६+४३८. किंमत– रु. ३५/–

प्रादेशिक भाषांतून पाठ्यपुस्तके आणि संदर्भग्रंथ तयार करण्याच्या योजनेसंबंधात पुणे विद्यापीठाच्या विनंतीवरून माझे मित्र डॉ. परांजपे यांनी हा ग्रंथ मराठी भाषेत लिहिला आहे.

ग्रंथांत एकंदर १८ प्रकरणे आहेत. त्याखेरीज रसचिकित्सेवर (Serum therapy) एक पुरवणी आहे. तसेच महत्वाच्या घटना, संदर्भ ग्रंथ व निवडक विशेषनामे यांच्या सूचि जोडलेल्या आहेत.

पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत लेखकाने हे स्पष्ट केले आहे की " पाश्चात्य " व " ॲलोपॅथिक " हे जे शब्द आधुनिक वैद्यकशास्त्रास लावण्यात येतात ते वस्तुतः योग्य नव्हेत. या वैद्यकशास्त्राने प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रीत्या हिंदवी (आयुर्वेदिक) व ग्रीक (यूनानी) वैद्यकज्ञानाचाही समावेश करून घेतलेला आहे. अलीकडील काळात जपान, चीन इ. अन्य राष्ट्रांतील शास्त्रज्ञांनीही त्यात महत्त्वाची कामगिरी केलेली आहे. होमिओपथीचा संस्थापक सॅम्युअल हानेमन् याने ' ॲलोपथी ' हे नाव आधुनिक वैद्यकशास्त्राला प्रथम दिले. वस्तुतः ' ॲलोपथी ' या शब्दाच्या व्युत्पत्तीनुसार " रुग्णाच्या लक्षणांच्या विरुद्ध परिणाम करणाऱ्या औषधांच्या मोठ्या मात्रा देणारी वैद्यकपद्धत " असा होत असल्याने हा शब्द आधुनिक वैद्यकशास्त्रास लागू नाही. किंवा तो जितका आधुनिक वैद्यकशास्त्रास लागू आहे तितकाच आयुर्वेदिक अथवा यूनानी इ. वैद्यकपद्धतीसही लागू आहे. हानेमनच्या होमिओपॅथी या वैद्यकपद्धतीत, ज्या औषधांच्या मोठ्या मात्रा दिल्या असता निरोगी माणसाला रुग्णाच्या लक्षणांसारखी लक्षणे निर्माण होऊ शकतील त्याच औषधांच्या सूक्ष्म मात्रांची उपाययोजना रुग्णावर केली जात असल्याने या आपल्या पद्धतीपासून भिन्नत्व दर्शविण्यासाठी त्याने १८ व्या शतकात " ॲलोपॅथी ' हें नाव आधुनिक वैद्यकास दिले. आधुनिक वैद्यकाला " जागतिक वैद्यक " हे नाव आज जास्त अन्वर्थक होईल.

पहिल्या ' विषयप्रवेश ' या प्रकरणात हे स्पष्ट केले आहे की आधुनिक वैद्यक हे सामान्य जीवशास्त्र, शारीर, इंद्रियविज्ञान, विकृतिविज्ञान इ. तसेच पदार्थविज्ञान, रसायन इ. सर्व भौतिक शास्त्रांचा उपयोग करून घेते. या भौतिकशास्त्रांप्रमाणेच तंत्रविज्ञानातील ज्या शोधांचा मानवी शरीराची रचना, कार्य इ.

समजावून घेण्यास तसेच शरीरातील रोगविकृति, रोगनिदान, रोगचिकित्सा यांच्या ज्ञानास उपयोग होण्यासारखा असेल त्यांचाही रोगमुक्ततेकरिता उपयोग करून घेतें व जेथे शास्त्रज्ञानाच्या सद्यःस्थितीत संपूर्ण रोगमुक्तता शक्य नसेल तेथे किमान रुग्णाच्या वेदना इत्यादि लक्षणे कमी करण्यासही त्यांचा उपयोग करून घेते.

परंतु आधुनिक वैद्यकास आज जे बऱ्हंशी शास्त्रीय अधिष्ठान दिसते ते त्यास एकदम प्राप्त झालेले नाही. प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या घटनांच्या बुडाशी काहीतरी गूढ, अनाकलनीय शक्ति असते अशा तऱ्हेची आदिमानवाची मनःप्रवृत्ती जसजशी आपल्या अज्ञानाची त्याला जाणीव होऊ लागते तसतशी नाहीशी होते व चिकित्सक निरीक्षण आणि प्रयोग यांच्या आधाराने दीर्घकाळात शास्त्राची हळू हळू प्रगती कशी होत जातें याचा इतिहास अतिशय मनोवेधक व उद्बोधक आहे.

दुसऱ्या प्रकरणात लेखकाने वैद्यकाच्या इतिहासाच्या साधनांचाही विचार केला आहे. इतिहास पूर्वकालीन प्राण्यांचे व मानवाचे भूगर्भात सापडलेले प्रस्तरीभूत अवशेष, शिलालेख, इष्टिकालेख इजिप्तमधील प्राचीन पापिरीलेख, ममी, पूर्वकालीन युद्धकथांचा इतिहास, भौगोलिक संशोधनाच्या हेतूने केलेली पर्यटने, वैद्यकीय आणि इतर वाङ्मय अशा विविध स्वरूपांची ही साधने आहेत.

उत्खननात सांपडलेल्या प्राणी व मानवशरीराच्या अवशेषावरून असे दिसून आले आहे की सध्याच्या काळात त्यांच्यात आढळून येणारे रोग अतिप्राचीनकाळी देखील अस्तित्वात होते. उदा. Osteo arthritis & bone tuberculosia; तसेच एका ममीच्या मूत्रपिंडामध्ये bilharziasis या रोगाचे कारण असलेल्या परोपजीवी (Parasilis) कृमीची अंडी सांपडली आहेत.

तीन ते चवदा या प्रकरणात पूर्व, मध्य व पश्चिम आशिया, ग्रीस, मिसर या देशातील तसेच अरेबियन वैद्यकाचा पूर्व व मध्यकालीन (सुमारे इ. स. ४०० ते १५००) इतिहास वर्णन केला आहे.

युरोपखंडात प्राचीन विद्यांच्या पुनरुज्जीवनाचा काल (१४५३ ते १६००) १५ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात सुरू झाला. या काळामध्ये राजकीय इतर क्षेत्रामध्ये विचार व कृति याचा उत्साहपूर्ण उद्रेक दिसून येतो. या काळात दर्यावर्दी धाडसाने युरोपीय राष्ट्रांनी सप्तसमुद्रावरून जगभर संचार केला व त्यांचा इतर राष्ट्रांशी संबंध आला. मुलुखगिरी व व्यापार अशा दोन्ही मार्गे तेथील संपत्ती त्यांनी आपल्या देशात नेली. वैद्यकाच्या दृष्टीने cinchona, ipecacuanha यांसारख्या औषधी युरोपात आणल्या गेल्या ही नमूद करण्यासारखी गोष्ट आहे. तसेच कोलंबसच्या खलाश्यांच्या द्वारे एक नवीन रोग

(Syphilis उपदंश) ही आणला गेला असे म्हणण्यात येते. हा काळ राजकीय दृष्टीनेही धामधुमीचा असल्यामुळे सैन्यांच्या हालचालीं बरोबर हा रोग युरोपातील अन्य देशातही पसरला. हिन्दुस्थानात तो पोर्तुगीज लोकांच्या द्वारे आल्याचे समजून त्याला फिरंगी रोग हे नाव देण्यात आले.

विज्ञानाच्या क्षेत्रात परिश्रमपूर्वक प्रयत्न करण्यात आले. प्रथम ग्रीक आणि अरेबी वैद्यकीय ग्रंथांचे लॅटिन्‌मध्ये भाषांतर झाले. याहूनही महत्त्वाची घटना ही की चिकित्सक दृष्टीच्या अभ्यासकांनी मानवी शरीराचे विच्छेदन व प्रत्यक्ष अवलोकन करून शारीरशास्त्राच्या अभ्यासाला योग्य वळण दिले. यापूर्वी गालेन (Galen) [इ. स. १३० ते २००] याचा शारीरावरील ग्रंथ प्रमाण समजण्यात येई. बौद्धिक जागृती जरी सोळाव्या शतकाच्या पूर्वीच झालेली होती तरी देखील १६ व्या शतकातही (१५३३) शारीरशास्त्राचे शिक्षण शास्त्रीयदृष्ट्या अत्यंत असमाधानकारक होते. या संदर्भात प्रस्तुत पुस्तकाच्या पृष्ठ १८१ वरील वर्णन अत्यंत उद्‌बोधक असल्याने त्याचे अवतरण मुद्दाम येथे देत आहे — पॅरिस् मधील विद्यापीठातील शारीरशिक्षणाच्या वर्गाचे हे वर्णन पुढीलप्रमाणे आहे.

"शारीराचा प्राध्यापक एका उच्च व्यासपीठावर बसून गालेनने केलेले इतर प्राण्यांचे वर्णन लॅटिनमध्ये वाचीत किंवा पाठ म्हणत असे, ते न समजताच एक नापित शवाचे विच्छेदन करी व एक निदर्शक (demonstrator) वर्णन केलेले भाग विद्यार्थ्यांना दाखवीत असे." सिंगरच्या वैद्यकाच्या इतिहासाच्या ज्या पुस्तकातून वरील उतारा घेतलेला आहे त्यामध्ये वरील प्रकारच्या अध्यापनाचे एक चित्र आहे. त्या चित्रावरून अनेक गोष्टींचे दृश्य डोळ्यासमोर स्पष्टपणे उभे रहाते, भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासामध्ये, ज्या गोष्टी प्रत्यक्ष पाहता येतात त्या प्रमाण न मानता शब्दप्रामाण्यावर विसंबून राहिल्याने किती हानी होऊ शकते आणि तरीही मानवी मनाच्या जडत्वामुळे शब्दप्रामाण्यावरच विसंबून राहण्याकडे प्रवृत्ती कशी होते हे स्पष्ट होते. गालेनने आपल्या काळात अत्यंत मूल्यवान् कामगिरी केली होती परंतु त्याचे शारीराचे ज्ञान बऱ्याच अंशी मानवेतर प्राणी (उदाहरणार्थं— कुत्रा, डुक्कर इत्यादि) यांच्या शवविच्छेदनावर आधारलेले होते आणि यांची शरीररचना मानवशरीरापेक्षा तपशिलात भिन्न आहे.

गॅलन्‌च्या चुका एक हजारवर्षापेक्षा जास्त कालापर्यंत दुरुस्त केल्या गेल्या नाहीत. त्याच्या वर्णनाच्या अचूकपणाविषयी संशय घेणे हे जवळजवळ महापातक समजण्यात येत होते. त्या काळच्या सनातनी ख्रिश्चन धर्ममतामुळे विच्छेदनाकरिता मानवी शव मिळणे दुरापास्त होते.

वेसालिअसने मानवी शारीरावरील आपला ग्रंथ इ. स. १५४३ मध्ये लिहिला. संयुक्त सूक्ष्मदर्शकयंत्र इ. स. १५९० यावर्षी बनविण्यात आले. त्यामुळे शरीराच्या सूक्ष्म रचनेचा अभ्यास करता आला आणि Cellular theory चा पाया घातला गेला. हार्व्हे याचा रुधिराभिसरणावरील ग्रंथ (इ. स. १६२८) हा प्रगतिपथावरचा एक महत्त्वाचा टप्पा होता.

वैद्यकाच्या भिन्न भिन्न शाखातील ज्ञानवृद्धीची गति दिवसेंदिवस वाढत आहे. गेल्या एका शतकात जेवढी प्रगती झाली तेवढी त्यापूर्वीच्या एकंदर मानवी इतिहासांतही झाली नव्हती.

१८ व्या प्रकरणात हिन्दुस्थानातील वैद्यकाच्या प्राचीनकाळापासून आजपर्यंतच्या स्थितीचे वर्णन आहे.

ग्रंथाच्या परिचयादाखल इतके लिहिल्यावर आता आपण लेखकाच्या अंगीकृत कार्याचे मूल्यमापन करू. वैद्यकाच्या इतिहासाची व्याप्ती क्षेत्रदृष्ट्या संपूर्ण जगत् व कालदृष्ट्या अतिप्राचीनकालापासून आजपर्यंत अशी असल्यामुळे विषयाचा विस्तार फार मोठा आहे. इंग्लिश आणि इतर परकीय भाषांमध्ये विशिष्ट देशांच्या व विशिष्ट कालखंडाच्या वैद्यकेतिहासावर अनेक ग्रंथ आहेत. संपूर्ण विषयाचा समतोल बिघडू न देता एका आटोपशीर ग्रंथात त्याचा विचार करणे अवघड आहे. असे असूनही डॉ. परांजपे यांनी प्रस्तुत पुस्तकात विषयाची मांडणी संक्षिप्त, समतोल आणि सर्वंकष केली आहे. वाचनसुलभतेच्या दृष्टीने पाहता देशी भाषांत शास्त्रीय विषयांवर लिहिताना समानार्थी पारिभाषिक शब्दांची उणीव प्रामुख्याने जाणवते. डॉ. परांजपे यांनी पुणे विद्यापीठाच्या निरनिराळ्या परिभाषामंडळांनी तसेच महाराष्ट्र साहित्य परिषदेने तयार केलेली परिभाषा शक्य तेथे वापरली आहे आणि काही शब्द स्वतः तयार केले आहेत. इंग्लिशमधील आंतरराष्ट्रीय पारिभाषिक शब्द मराठी शब्दांबरोबरच कंसात देण्याची काळजी त्यांनी घेतली आहे त्यामुळे वाचनाच्या ओघात अडथळा येत नाही. सोपी भाषा आणि सुलभ वाक्यरचना यामुळे शास्त्रीय ग्रंथाचे वाचन जितके सोपे करता येणे शक्य आहे तितके लेखकाने केले आहे. संदर्भग्रंथांची वाण व वयपरत्वे असणाऱ्या प्रकृतिस्वास्थ्याचा अभाव याही अडचणी होत्या. परकीय भाषेतील नावांचा उच्चार व त्यांचे नागरीतील लेखन या अडचणींचाही त्यांनी उल्लेख केलेला आहे. त्यासंबंधी मला काही लिहिण्याची आवश्यकता भासत नाही आणि तो माझा अधिकारही नाही.

अनुक्रमणिका

संपूर्ण ग्रंथाच्या वाचनात फक्त एकाच ठिकाणी एक चुकीचे विधान आढळले; पृ. ३१४ वर bilharziasia हा रोग दूषित पाणी प्याल्याने होतो असे वर्णन केले आहे. वस्तुतः रोगाचे जंतू स्नान करताना अथवा पोहताना त्वचेतून शरीरात शिरतात. एकंदरीत पाहता माझ्या मते डॉ. परांजपे यांचा ग्रंथ स्वागतार्ह आहे व तो लिहिल्याबद्दल ते गौरवास पात्र आहेत.

या पुस्तकाचे वाचन कोणाला लाभदायक होईल याचा आता विचार करू: (१) आधुनिक वैद्यकाचे विद्यार्थी व डॉक्टर यांना या ग्रंथाच्या वाचनाने वैद्यकाच्या सर्वसाधारण इतिहासाची आवड उत्पन्न होऊन त्यावरील अथवा विशिष्ट शाखांवरील परभाषांतील पुस्तके वाचण्याची प्रेरणा व्हावी अशी आशा आहे.

(२) मराठी माध्यमातून शिक्षण झालेल्या सुशिक्षित वाचकवर्गास या पुस्तकामुळे एका नवीन क्षेत्रातील माहिती सहज प्राप्त होईल.

(३) ज्याचा प्रस्तुत पुस्तकाच्या वाचनाने सर्वात अधिक लाभ होणे शक्य आहे व तो त्याने करून घ्यावा असे मला वाटते तो वर्ग म्हणजे आयुर्वेद आणि युनानी वैद्यक यांचे विद्यार्थी व व्यवसायी. कोणताही पूर्वग्रह न बाळगता वाचन केल्यास असे दिसून येईल की सर्व पृथ्वीतलावर मानवी शरीराची रचना व कार्यपद्धती तत्त्वतः एकच आहे. परिस्थितिभिन्नत्वामुळे शरीराच्या रचनेत आणि घटकांत फरक होतात पण हेदेखील निरोगी शरीराच्या बदलत्या परिस्थितीला तोंड देण्याचेच द्योतक आहेत. 'आयुर्वेदशारीर' अथवा 'यूनानी शारीर' असे भेद शारीरशास्त्रात संभवत नाहीत. शारीर म्हणजे मानवी शारीर. आरोग्यरक्षणाचे नियमही सर्वांना सारखेच लागू आहेत. मनुष्य हा इतर जीवजगताहून वेगळा नसून त्याचाच एक भाग आहे आणि त्या जगाचा अनुकूल–प्रतिकूल परिणाम त्याच्यावर होत असतो. जीवन हे नित्य गतिशील आहे. रोगोत्पादक जंतूंविरुद्ध शरीराचा प्रतिकार सतत चालू असतो. रोग-विषयाची रोगजंतूंचा प्रतिकार करण्याची शक्ती जशी वाढत असते तशीच रोगजंतूंची आक्रमणशक्ती व जंतुनाशकद्रव्यांचा प्रतिकार करण्याची शक्ती वाढत असते. राजकीय क्षेत्रांत स्वातंत्र्यरक्षणार्थ त्याप्रमाणेच आरोग्यक्षेत्रात स्वास्थ्यरक्षणार्थ किंबहुना जीवनरक्षणार्थ निरंतर सावधानता आणि योग्य वेळी परिणामकारक उपाययोजना ही किंमत द्यावी लागते.

जीवनसमस्यांवर कायमचा आणि स्थिर उपाय ही गोष्ट शक्य नाही. आपल्याला तसा उपाय सांपडला आहे अशा भ्रमात राहणे म्हणजे मृत्यूला आमंत्रणच आहे.

देशी भाषांतील ग्रंथलेखन व प्रकाशन यासंबंधी कांही विचार व सूचना मांडून हे विवेचन संपवतो, अशी पुस्तके लिहिणे आणि प्रसिद्ध करणे हा आर्थिक दृष्टया लाभदायक धंदा नाही. त्यांच्या प्रकाशनास बहुधा आर्थिक साहाय्यच द्यावे लागते. पुस्तकाची द्वितीयावृत्ती निघण्याचा संभवही थोडाच असतो.

माझ्या स्वतःविषयी दोन शब्द येथे वाचकास कदाचित उपयुक्त वाटण्याचा संभव आहे. सुमारे इ. स. १८९९ मध्ये नाशिक येथे मराठी चवथ्या इयत्तेत शिकत असता मी हैदराबादेस आलो. माझे मराठी शालेय शिक्षण येथेच संपले; आणि इंग्रजी A, B, C व उर्दू अलीफ, बे यांच्या अभ्यासास सुरुवात झाली. १९११ साली हैदराबाद मेडिकल् स्कूलमधून Assistant Surgeon च्या परीक्षेत उत्तीर्ण झालो. १९१६ साली निजामसरकारची शिष्यवृत्ती मिळून एडिंबरोस गेलो व १९२४ साली तेथील शिक्षण संपवून परत आलो. १९२८ ते ४६ पर्यंत उस्मानिया मेडिकल कॉलेजमध्ये प्रथम इन्द्रियविज्ञान व नंतर औषधीविज्ञान यांचा प्राध्यापक होतो. त्याबरोबरच उस्मानिया दवाखान्यात clinical वैद्यकही शिकवीत होतो. या काळात उस्मानिया विद्यापीठांतील शिक्षणाचे माध्यम उर्दू होते.

सुमारे ३० वर्षांपूर्वी लेखात उल्लेखिलेल्या सिंगरच्या पुस्तकातील चित्र व शारीरशिक्षणाचे वर्णन यामुळे त्या पुस्तकाचे भाषांतर करण्याची इच्छा मला झाली व त्यातील काही प्रकरणांचे भाषांतर केलेही. परंतु ते वाचण्यास अत्यंत क्लिष्ट वाटल्याने मीच नापसंत ठरवून ते काम तेथेच स्थगित केले. या स्वतःच्या अनुभवामुळे प्रस्तुत डॉ. परांजप्यांच्या पुस्तकाचे मोल मला विशेष जाणवते.

— डॉ. शं. वा. हर्डीकर



पुस्तक-परामर्श

संशोधनमुक्तावलि [सर सहावा]-

लेखक : म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी, प्रकाशक- विदर्भसंशोधनमंडळ, नागपूर, (१९७२) पाने १२ + २४०, किंमत ८ रु.

म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी हे प्राच्यविद्याक्षेत्रातील, केवळ महाराष्ट्रातच नव्हे, तर अखिल भारतात मान्यता पावलेले अग्रगण्य संशोधक व खंदे लेखक आहेत. गेली पन्नास वर्षे अविरतपणे त्यांनी अभिजात संस्कृत वाङमय, प्राचीन भारतीय इतिहास, व त्या इतिहासाची साधने शिलालेख- ताम्रपट- नाणी यांचा व्यापक व व्यासंगपूर्वक सूक्ष्म अभ्यास चालू ठेवला असून, त्यासंबंधी अव्वल दर्जाचे विपुल लेखन प्रकाशित केले आहे. त्यांचे कालिदास, भवभूति, वाकाटक व कलचूरि राजवंश यावरील ग्रंथ या विषयांवर प्रमाणभूत म्हणून मान्यता पावले आहेत. याशिवाय त्यांचे संशोधनपर लेख इंग्रजी व मराठी नियत-कालिके, अभिनन्दन- व - स्मारकग्रंथ यांमधून प्रसिद्ध झाले आहेत. असे हे संकीर्ण, इतस्ततः विखुरलेले लेख एकत्र आणून ते प्रकाशित करण्याची या क्षेत्रातील अभ्यासकांच्या दृष्टीने, निकडीची गरज होती. ती गरज नागपूर येथील विदर्भ-संशोधनमंडळाने मार्मिकपणे ओळखून, डॉ. मिराशी यांच्या लेखरूपी मुक्तांचा हार किंवा आवलि एकत्र गुंफून, १९५४ ते १९६६ या बारावर्षांत त्याचे पाच सर प्रसिद्ध केले आहेत. प्रस्तुत ग्रंथ हा त्या संशोधन-मुक्तावलींतील सहावा सर होय. पूर्वीच्या पांच सरांतून डॉ. मिराशींचे १२३ लेख एकत्रित करून प्रसिद्ध केले असून, प्रस्तुत सहाव्या सरात आणखी १८ लेखांची गुंफण केली आहे. डॉ. मिराशी यांचे संशोधनपर लेख असे एकत्र गुंफून मुक्तावलीच्या सरांच्या रूपाने सादर केल्याबद्दल विदर्भसंशोधनमंडळ धन्यवादास पात्र आहे यात शंका नाही.

प्रस्तुत सहाव्या सरांतील १८ लेखांपैकी एक 'पहिला मराठी लेख कोणता ?' हा सोडल्यास बाकीचे सतरा लेख संस्कृत वाङमयाशी संबद्ध असून, त्यातील काही स्थलनिर्णयात्मक व कालनिर्णयात्मक आहेत तर इतर लेखांतून प्राचीन भारतीय इतिहासातील कांही समस्यांचा ऊहापोह व उलगडा केला आहे. त्यातील काही लेख डॉ. मिराशींच्या संशोधनपद्धतीच्या व लेखनशैलीच्या वैशिष्टयांचे उत्तम नमुने आहेत. डॉ. मिराशींच्या संशोधन-लेखनपद्धतीची काही मौलिक वैशिष्टये त्यांच्या लेखातून हटकून आढळून येतात. पहिल्यांदा ते आपल्या वर्ण्य विषयाची 'नामूलं लिख्यते किंचित्' या न्यायानुसार, मुळाबरहुकूम वचने उद्धृत करून, मुद्दे-सूद माहिती देतात. ती दिल्यावर त्या विषयासंबंधी इतर कोणी संशोधकांनी काही

निर्णायक मत व्यक्त केले असल्यास ते त्यांच्या युक्तिवादांसहित सादर करतात. नंतर त्या त्या युक्तिवादाचा परामर्श घेऊन, आपले भिन्न मत सप्रमाण रीतीने निःसंदिग्धपणे मांडतात. आपल्या मताला उपोद्बलक अशी प्रमाणे त्यांनी मांडलेली वाचीत असताना आपणास त्यांच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या विस्तृत व्यासंगाची व शिलालेख, ताम्रपट–नाणी यांच्या सूक्ष्म अभ्यासाची साक्ष पटते. किंबहुना शिला-लेख–ताम्रपट– इत्यादि साधनांनी त्यांनी सादर केलेला पुरावा इतका सबळ व भक्कम ठरतो की त्यामुळे त्यांचा संशोधकीय निर्णय निःसंदिग्धपणे वाचकाला मान्यच करावा लागतो.

वर वर्णिलेल्या डॉ. मिराशी यांच्या संशोधनशैलीच्या वैशिष्टयांचे एक उत्तम उदाहरण म्हणून प्रस्तुत ग्रंथातील त्यांच्या 'मूळ हरिवंशाचा काल' या लेखाचा निर्देश करता येईल. भांडारकर प्राच्यविद्यामंदिराने अंगीकारलेल्या महाभार-ताच्या संशोधित (critical) आवृत्तीतील शेवटचे 'हरिवंश' हे खिलपर्व डॉ. प. ल. वैद्य यांनी संपादित केलेले तीन वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झाले. 'हरिवंशा'ची सर्व उपलब्ध हस्तलिखिते व प्रकाशित आवृत्त्या यांचे संशोधन करून डॉ. वैद्य यांनी 'हरिवंशा'ची जी संशोधित अधिकृत आवृत्ति तयार केली आहे, ती यापूर्वी प्रकाशित झालेल्या आवृत्तींपेक्षा बरीच लहान आहे. पूर्वीच्या छापील आवृत्तीत ३१८ अध्याय व १८००० श्लोक आहेत, तर संशोधित आवृत्तीत फक्त ११८ अध्याय व ६०५३ श्लोक आहेत. याचा अर्थ बाकीचे अध्याय व श्लोक 'प्रक्षिप्त' किंवा मागाहून भर घातले गेलेले आहेत. ही भर पडण्यापूर्वीचे संशोधित आवृत्तीतले 'हरिवंश' पर्व खिस्तोत्तर इ. स. ३०० ते ४०० च्या सुमारास रचले गेले असावे असा डॉ. वैद्यांनी कयास केला आहे. 'हरिवंशा'त नंतर जी 'प्रक्षिप्त' भर पडली तिचे उदाहरण म्हणून डॉ. वैद्यांनी 'हरिवंशा'तील पारिजात-हरणकथेचा निर्देश केला आहे. संशोधित आवृत्तीतील पारिजातहरणकथा केवळ पांच श्लोकांत आवरली आहे; याउलट प्रक्षिप्त भागांतील पारिजात–हरणकथा खूप वाढवलेली असून तिने १३ अध्याय किंवा ७५१ श्लोक व्यापले आहेत. पारिजातहरणकथेला हे अतिप्रवृद्ध स्वरूप प्राप्त व्हावयास निश्चितपणे इ. स. ३३० पासून सुरुवात झाली असावी याबद्दल अत्यंत भक्कम पुरावा डॉ. मिराशी यांनी सादर केला आहे. कवि एखादे मूळ कथानक त्यांत काल्पनिक प्रसंग घालून खूप वाढवितो असा निर्देश नवव्या शतकांत होऊन गेलेल्या प्रसिद्ध संस्कृत साहित्य-शास्त्रज्ञ आनंदवर्धन याने केला असून, त्याला उदाहरण म्हणून आनन्दवर्धनानेच सर्व-सेनाचे दिले आहे. या सर्वसेनाने आपल्या 'हरिविजय' काव्यांत पारिजातहरणाची कथा खूप भर घालून खुलवून सांगितली आहे, असा आनन्दवर्धनाच्या म्हणण्याचा

मथितार्थ आहे. या पारिजातहरणकथायुक्त हरिविजयकाव्याचा कर्ता सर्वसेन हा वाकाटक वंशातला असून तो इ. स. ३३० ते ३५५ या काळात होऊन गेला, असे हस्तलिखित व ताम्रपट यांच्या आधारे डॉ. मिराशी यांनी सप्रमाण सिद्ध केले आहे. व या बलिष्ठ पुराव्याच्या आधारे " सर्वसेनाच्या काळापर्यंत (इ. स. ३३० पर्यंत) 'हरिवंशा'तील पारिजातहरणाचे स्वरूप चिकित्सक (संशोधित) आवृत्तीतल्याप्रमाणे साधेसुधे होते. मूळ हरिवंशाला (संशोधित) चिकित्सक आवृत्तीतील रूप (निदान शंभर-दीडशे वर्षे अगोदर) निदान सन २०० पूर्वी आले असले पाहिजे " (पान ४०) असे प्रतिपादन करून डॉ. मिराशी यांनी 'हरिवंशा'च्या संशोधित आवृत्तीचा काळ अधिकच निश्चित केला आहे.

ज्या कालप्रियनाथाच्या यात्रेच्या प्रसंगी भवभूतीने आपली नाटके रंगभूमीवर आणली, तो कालप्रियनाथ म्हणजे सूर्यदेव होय. हे डॉ. मिराशींनी सुमारे २५ वर्षांपूर्वीच एका लेखात दाखविले होते. आता प्रस्तुत ग्रंथातील एका लेखात (पान ५६) त्यांनी, आतापर्यंत ज्याच्याकडे कोणा संशोधकाचे लक्ष गेलेले नाही; अशा एका महत्त्वपूर्ण उताऱ्याकडे लक्ष वेधले आहे. हा उतारा डॉ. रा. गो. भांडारकर यांनी 'मालतीमाधवा'ची जी संशोधित आवृत्ति संपादित केली त्या आवृत्तीत एका प्राचीन हस्तलिखितातील उतारा म्हणून उद्धृत केला असून त्या उताऱ्यावरून " कालप्रियनाथ म्हणजे सकलजगदेकचक्षु विश्वात्मा सूर्य " होय हे स्पष्ट होते. याशिवाय प्रस्तुत ग्रंथातील दोन स्वतंत्र लेखांतून, वाल्मीकीचा व अगस्त्याचा आश्रम त्याचप्रमाणे प्राचीन संस्कृत ग्रंथातून उल्लेखिलेले नैमिषारण्य यांची भौगोलिक दृष्ट्या स्थाने निश्चित करण्याचा डॉ. मिराशी यांनी प्रयत्न केला आहे. हा प्रयत्न करताना संस्कृत वाङ्मयातील रामायण, उत्तररामचरित, रघुवंश आदि ग्रंथामधील तत्संबद्ध प्रमुख उल्लेखांचा अत्यंत साक्षेपाने विचार केला आहे. नैमिषारण्य हे उत्तर प्रदेशांत सुलतानपुर जिल्ह्यांत गोमती नदीच्या कांठी होते असे डॉ. मिराशी यांनी निश्चित केले आहे. शल्य पर्वात (संशोधित आवृत्ति ३६.३५, ३६.४०, ३६.५४, ३७.१५ या बलरामाच्या तीर्थयात्रा उपपर्वातील वर्णनांत) नैमिषै किंवा नैमिषेय अरण्य सरस्वतीच्या कांठी असावे असे त्यांतील वर्णनांवरून दिसून येते. या उताऱ्यांचा मेळ वरील निश्चित केलेल्या स्थानाशी कसा घालावयाचा हा प्रश्नच आहे.

'कुन्दमाला' या संस्कृत नाटकाचा कर्ता दिङ्नाग नसून धीरनाग होय व या संस्कृत नाटकाचा काल ख्रिस्तोत्तर सातवे व अकरावे शतक यांच्या दरम्यान असावा, असे आपले पूर्वीचेच ठाम मत डॉ. मिराशी यांनी तर्कतीर्थ

लक्ष्मणशास्त्री जोशी आदि आक्षेपकांचे आक्षेप खोडून पुन्हा मांडले आहे.–भरताच्या 'नाट्यशास्त्रा'तील 'मत्तवारणी' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल विद्वानांमध्ये ऐकमत्य नाही. या शब्दाच्या अर्थाची डॉ. मिराशी यांनी अत्यंत उद्‌बोधक चर्चा केली असून, 'मत्तवारणी' म्हणजे 'रंगपीठाच्या बाजूच्या कक्ष्या' हा अर्थ सप्रमाण निश्चित केला आहे. – संस्कृत वाङ्मयेतिहासकारांनी उपेक्षिलेले सोढ्वलाचे 'उदयसुन्दरी कथा' हे जें चम्पूकाव्य त्याच्या अन्तरंगाचा सुंदर मार्मिक परिचय डॉ. मिराशींनी करून दिला आहे. (पृ. ६८–९३) –पहिला मराठी कोरीव लेख श्रवण बेळगोळ येथील गोम्मटाच्या मूर्तीवरील 'श्रीचावुण्डरायें करविलें' हा (सुमारे इ. सन. ९८३) मानण्यात येत असे, परंतु संशोधकांच्या मते तो इ. स. १११७ च्या सुमारास कोरला गेला असावा असे सिद्ध झाले आहे. त्यानंतर डॉ. मो. गं. दीक्षित यांनी रत्नागिरी जिल्ह्यांतील (इ. स. १०६० चा) दिवे आगर ताम्रपट प्रकाशित केला असून, तो मराठीतील पहिला कोरीव लेख होय असे त्यांचे म्हणणे आहे. याच्या उलट, डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी शिलाहार-नृपति प्रथम केशिदेव याचा इ. स. १०१२ चा अक्षी शिलालेख प्रसिद्ध केला असून तो मराठीतील पहिला कोरीव लेख होय असे प्रतिपादिले आहे. डॉ. मिराशी यांनी या दोन्हीहि लेखांचे अत्यंत बारकाईने परीक्षण केले असून; डॉ. दीक्षितांनी प्रसिद्ध केलेला इ. स. १०६० चा दिवे आगर कोरीव लेख हाच मराठीतील पहिला कोरीव लेख होय असे आपले निःसंदिग्ध मत साधार मांडले आहे.– यांशिवाय प्रस्तुत ग्रंथांतील इतर लेखातून, प्राचीन भारतीय इतिहासांतील गुप्त-कालातील रामगुप्त, उत्तरकोकणचे शिलाहार, 'विद्धशालभञ्जिके'तील कथानकात अभिप्रेत असलेला कुन्तलाधिपति इत्यादींसंबंधी डॉ. मिराशी यांनी साधार चर्चा केली असून, 'विदर्भातील प्राचीन नाणी' या लेखात विदर्भाच्या इतिहासाचे नाणकशास्त्रदृष्टचा अत्यंत उद्‌बोधक व माहितीपूर्ण असे समालोचन केले आहे.

प्रस्तुत ग्रंथात आलेल्या लेखांचा जो त्रोटक परिचय वर करून दिला आहे, त्यावरून असे सकृद्दर्शनी वाटेल की, हे भिन्न भिन्न लेख विषय, काल व स्थल यांच्या दृष्टीने परस्परांपासून विलग असून त्यामधून एकाच विषयाचा सुसंघटित-पणा व एकसूत्रीपणा प्रत्ययास येत नाही. पण बोलून चालूनच हे लेख अनेक विषयावर भिन्न भिन्न काळी लिहिलेले एकत्र गुंफून सराच्या रूपाने सादर केले आहेत. म्हणून सर्व ग्रंथातन एकाच विषयाचा सुसंघटितपणा व एकसूत्रीपणा अपेक्षिणे युक्त होणार नाही. तरीसुद्धा या सर्व लेखांच्या मागे जी बौद्धिक संशोध-कीय भूमिका आहे, तिच्यातील भरभक्कमपणा एकसूत्रीपणाचा ठसा आपल्या मनावर उठल्याशिवाय रहात नाही. इतिहास कथन करायचा म्हणजे त्यात

कोणतेही कच्चे दुवे उपयोगी नाहीत. इतिहासातील व्यक्ति, स्थळ, घटना, काल यांचे दुवे भरभक्कम पक्के असल्यासच इतिहासाला प्रामाण्य लाभते. डॉ. मिराशींच्या ज्या बुद्धीच्या मुशीतून हे लिखाण बाहेर पडले आहे, ती बुद्धी सत्यान्वेषी असून पक्क्या दुव्यांनी गुंफलेला इतिहास कथन करण्यावर ती केंद्रित झाली आहे. लेखकाच्या याच संशोधकीय, सत्यान्वेषी बौद्धिक सूत्राने लेखांना एकसूत्रीपणा प्राप्त झाला आहे.

म. म. मिराशी यांच्या मृदु, स्नेहशील अंतरंगाची कल्पना देणाऱ्या प्रस्तुत संग्रहातील एका गोष्टीचा उल्लेख केल्याशिवाय रहावत नाही. डॉ. मिराशींनी हा आपला संशोधनमुक्तावलीचा सहावा सर आपली पुतणी डॉ. कुमारी शकुन्तला मिराशी हिला, तिने आपल्या कुटुंबाकरिता व सोलापुरातील सामाजिक संस्थांकरिता जे सेवाकार्य केले त्याच्याबद्दल वाटणारे कौतुक, आदर व प्रेम व्यक्त करण्याकरिता अर्पण केला आहे.

– त्रि. म. बेडेकर

